H.eccl. 798 ri-2,4

<36630147260012

<36630147260012

Bayer. Staatsbibliothek

H. eccl. 798 ri

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Allgemeine Geſchichte
der
chriſtlichen Religion
und
Kirche.

Von

Dr. Auguſt Neander.

Das Wort des Herrn:
Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt.

Zweite und verbeſſerte Auflage.

Zweite Abtheilung,
welche die Kirchengeſchichte von Conſtantin d. G. bis auf Gregor d. G. enthält.

Hamburg, 1847.
Bei Friedrich Perthes.

117. D.

Allgemeine Geſchichte

der

chriſtlichen Religion

und

Kirche.

Von

Dr. Auguſt Neander.

Das Wort des Herrn:
Das Reich Gottes iſt einem Sauerteig gleich.

Das Wort des Apoſtels Paulus:
Unſer Wiſſen iſt Stückwerk, aber die Liebe iſt das Größeſte.

Zweite und verbeſſerte Auflage.

Vierter Band,
welcher den vierten und letzten Abſchnitt der zweiten Abtheilung enthält.

Hamburg, 1847.
Bei Friedrich Perthes.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Zueignung der erſten Auflage.

Sr. Hochwürden

dem

Herrn Abt Dr. G. J. Planck

am Tage

der funfzigjährigen Feier

ſeines Lehramtes

gewidmet.

Theuerſter und innigſtverehrter Lehrer!

Nehmen Sie an dem Tage, an dem gewiß ſo Viele ſich vereinigen, ihre Liebe, Verehrung und Dankbarkeit vor Ihnen auszuſprechen, auch dieſen Ausdruck der unverlöſchlichen, herzlichen Dankbarkeit eines alten Schülers, der Ihnen ſo gering auch das iſt, was er Ihnen darbringt, doch das Beſte darbringt, was von ſeinem Standpunkte aus er darzubringen vermag, mit Ihrer gewohnten nachſichtigen Liebe auf. Wenn Sie auch mit Vielem in dieſem Werke nicht zufrieden ſind, ſo werden Sie doch in dem Streben nach wohlwollender Gerechtigkeit den Schüler nicht verkennen, der von dem großen Meiſter ſelbſt, dem er ſo Vieles verdankt, zuerſt gelernt hat, dem suum cuique in der Auffaſſung der Geſchichte nachzuſtreben. Und Sie werden am beſten mit Ihrer,

von dem Geiſt der Liebe verklärten, nun durch ein halbes Jahrhundert erprobten Gerechtigkeit auch jeden Ihrer Schüler, der in ernſter Geſinnung arbeitet, auf ſeinem Standpunkte anzuerkennen wiſſen. Daher rechne ich getroſt mit einer von dankbarer Liebe und Verehrung dargereichten Gabe auf Ihre Nachſicht.

Geprieſen ſey Gott, daß er Sie uns zum Lehrer gegeben und Sie uns ſo lange erhalten hat. Er wolle noch lange Sie, verehrter Lehrer, durch Lehre und Beiſpiel uns vorleuchten laſſen.

Das iſt an dieſem Tage der heißeſte Wunſch Ihres Sie innig liebenden und dankbar verehrenden Schülers.

A. Neander.

Inhaltsverzeichniß.

Zweite Periode
der chriſtlichen Kirchengeſchichte.
(312—590.)

Vierter Abſchnitt.

Die Geſchichte der Auffaſſung und Entwickelung des Chriſtenthums als Lehre. S. 645—1332.

Seite

1. Allgemeine einleitende Bemerkungen. S. 645—682.

Hauptſächlich durch innerliche Entwickelung begründeter Uebergang aus der apologetiſchen in die
ſyſtematiſche Periode;
Origenes die Grenze zwiſchen beiden 645
Offneres Hervortreten der Gegenſätze in der dogmatiſchen Auffaſſung; — mangelnde Unterſcheidung zwiſchen Leben und Begriff, Grundweſen des Evangeliums und einzelnen chriſtlichen Lehren (obwohl Streitigkeiten über Worte oft nicht bloße Wortſtreitigkeiten); — leidige Einmiſchung der Staatsmacht 646
Hervortreten der Gegenſätze mehr in einzelnen Dogmen, als in allgemeinen dogmatiſchen Richtungen 650
Unterſchied der dogmatiſchen Geiſtesrichtung der orientaliſchen und der occidentaliſchen Kirche: jene mit den ſpekulativen Beſtimmungen der Trinitätslehre und Chriſtologie beſchäftigt, dieſe dem Mittelpunkte des praktiſchen Chriſtenthums, der Anthropologie und Erlöſungslehre, zugewandt 650
Gregor von Nazianz über das dogmatiſch Wichtigſte 652

Seite

Zurücktreten des praktiſchen Mittelpunkts des Chriſtenthums in der griechiſchen Dogmatik 654

Auguſtin über dieſen Mittelpunkt 655

Nachwürkung des origeniſtiſchen Geiſtes weniger auf die alexandriniſche Kirche, als auf Euſebius von Cäſarea und die drei großen kappadociſchen Kirchenlehrer und im Allgemeinen auf eine geiſtigere Auffaſſung der chriſtlichen Glaubenslehre 656

Platonismus, außer bei Eunomius, fortdauernd die wiſſenſchaftliche Form der Glaubenslehre 657

Neue Vermiſchung des Platoniſchen und Chriſtlichen bei Syneſius. — Das aus ſolcher Vermiſchung entſtandene myſtiſch-theurgiſche Syſtem in den pſeudodionyſiſchen Schriften 658

Schriftauslegung und Inſpiration. S. 659—669.

Großer Einfluß des Origenes auf eine wiſſenſchaftlichere Behandlung der Bibelauslegung — durch Hieronymus ſelbſt auf das Abendland; — die antiocheniſche Schule 659

Genauere Unterſcheidung des Göttlichen und Menſchlichen in der heiligen Schrift bei den Antiochenern 659

Theodor v. Mopſueſte über den Einen Geiſt und ſeine verſchiedenen Offenbarungsformen — über das Ekſtatiſche 661

Chryſoſtomus über die Differenzen der Evangelien 662

Hieronymus über Gal. 5, 12 662

Der Philemonbrief von Einigen aus dem Kanon ausgeſchloſſen — vermöge falſcher Trennung des Göttlichen und Menſchlichen, gegen welche Hieronymus und Chryſoſtomus 664

Der Antiochener, namentlich des Theodor, ſchärferes Auseinanderhalten des A. und N. T. 665

Die Verſchiedenheit in der Exegeſe zwiſchen Antiochenern und Alexandrinern — beruhend auf der Grundverſchiedenheit (hier eine mehr myſtiſche, das Göttliche einſeitig hervorhebende, dort eine mehr logiſch reflektirende, Göttliches und Menſchliches im Einklang aufzufaſſen beſtrebte Richtung) beider Schulen 667

Die antiocheniſche Richtung gemildert bei Theodoret und dem großen Homileten Chryſoſtomus 669

Auguſtinus, der Kirchenvater des Abendlandes. S. 669—682.

Der verklärte Tertullian. — Im Vergleich mit Origenes ſyſtematiſcher, aber weniger gelehrt und hiſtoriſch gebildet — der Platonismus bei ihm nur Entwickelungsſtufe — Glaube und Gnoſis in ihm verſöhnt. — Zuſammenhang ſeiner Glaubenslehre mit ſeiner Lebensentwickelung 669

Seite

Sein Entwickelungsgang: Fromme Erziehung — als Jüngling in den Lüſten der Welt — Anregung durch eine Stelle im Hortenſius des Cicero — Manichäer, ſeine Schrift de apto et pulchro — Unterredung mit Fauſtus, Gefahr des gänzlichen Skepticismus; durch chriſtliche Jugendklänge dem Platonismus zugeführt — aus praktiſchem Bedürfniß Chriſt, Studium der pauliniſchen Briefe — allmälige Ausſcheidung des platoniſchen Intellektualismus — fides praecedit intellectum, Uebereinſtimmung von fides und ratio; — ſeine Abhängigkeit von der kirchlichen Ueberlieferung 671

2. Die Gegenſätze in der Auffaſſungs- und Behandlungsweiſe der einzelnen Hauptlehren des Chriſtenthums. S. 683—1263.

a. Die Theologie im engern Sinne des Worts oder die chriſtliche Gotteslehre. S. 683—803.

Entwickelung dieſer Lehre in der vorigen Periode: das abendländiſche Syſtem mit ſeinem Intereſſe für die Weſenseinheit, das orientaliſche Emanations- und Subordinations-Syſtem 683

Dionyſius von Rom und Dionyſius von Alexandria 684

Emporkommen zweier entgegengeſetzter Richtungen in der orientaliſchen Kirche: einerſeits Hinneigung zum abendländiſchen Einheitsſyſtem, andrerſeits ſchärferes Hervortreten des Unterſchieds, was nur Fixirung einer früheren Entwickelungsſtufe 684

Lehre des Arius. S. 685—693.

A. zu Antiochia gebildet — ſeine beſchränkte Verſtandesrichtung ohne intuitives Vermögen — meint keine neue Lehre vorzutragen: 685

Der Logos hat einen Anfang des Daſeins gehabt — iſt aus Nichts geſchaffen worden — wird in metonymiſchem Sinne „Sohn Gottes" als vollkommenſtes Geſchöpf, durch welches die übrige Schöpfung hervorgebracht worden, genannt — Chriſtus hat ſeiner Natur nach (die Menſchwerdung des Logos ſetzt er nur in die Verbindung mit einem menſchlichen Leibe) einen wandelbaren Willen — doch nennt er ihn „Gott", der Gnadenmittheilung nämlich, nicht dem Weſen nach — das Weſen Gottes auch dem Sohne unbegreiflich 686

Halbheit ſeines Syſtems 692

Anfang des arianiſchen Streits. S. 693—701.

Arius, Presbyter und Pfarrer zu Alexandria, verehrt ſeines

Seite

ſtreng ascetiſchen Lebens halber, durch ſeinen, der Lehre des Homouſion zugethanen Biſchof, Alexander, im J. 321 entſetzt 693

Des Arius Buch „Thalia" 694

Alexanders Circularſchreiben und des Arius Bemühungen bei den meiſt dem origeniſtiſchen Syſtem ergebenen Biſchöfen der orientaliſchen Kirche 695

Vermittelungsverſuche des Euſebius von Nikomedien und des öffentlichen Streitigkeiten über göttliche Dinge abgeneigten Euſebius von Cäſarea — [des Letzteren weſentlich origeniſtiſches Syſtem] — ſein ungerechtes Urtheil über die Wichtigkeit der Streitpunkte — Arius ſeiner Vermittelung geneigt, Alexander abgeneigt 696

Des indifferentiſtiſch geſinnten Conſtantin Verdruß über dieſe Spaltung und ſein erfolgloſer Vermittelungsbrief v. J. 324 701

Erſtes ökumeniſches Concil zu Nicäa i. J. 325. S. 703 — 715.

[Kritik der divergirenden Berichte des Euſebius und Athanaſius. S. 703 — 705. 708 — 710.]

Die drei Partheien: Arianer, Homouſianer und die der Zahl nach überlegene Parthei der in der Mitte Stehenden, der ſpäteren Semiarianer 704

Euſebius von Cäſarea als Friedensvermittler: ſein meiſt aus bibliſchen Ausdrücken zuſammengeſetztes Symbol 706

Die Parthei Alexanders, und mit ihr jetzt auch Conſtantin, verlangen das Homouſion und antithetiſche Zuſätze gegen den Arianismus — niceniſches Symbol 709

Euſebius giebt, nach anfänglicher Weigerung, um des Friedens willen nach, wie Viele ſich das Homouſion als Homöuſion erklärend 711

Unterzeichnung des Symbols und der Verdammung des Arius — Verfolgungen gegen Arius und ſeine Parthei 713

Reaktion gegen dies aufgedrungene Reſultat — Conſtantin umgeſtimmt — Arius zurückberufen i. J. 328 oder 329, ſein Glaubensbekenntniß — Princip der jetzigen Hoftheologie, die dogmatiſchen Differenzen als unbedeutend darzuſtellen 715

Athanaſius, Biſchof v. Alexandria. S. 718 — 726 (781).

Von Alexander zum geiſtlichen Stande erzogen — ſchon als Presbyter die Seele des Kampfes gegen Arius — ſcharfſinnig, conſequent, ſtandhaft 718

Das Homouſion für ihn Mittelpunkt des chriſtlichen Gottesbewußtſeyn: Nur wenn Chriſtus dem Weſen nach Gott iſt, kann er zur Gemeinſchaft mit Gott führen; ſeine Polemik gegen die arianiſche Umdeutung der Begriffe „Sohn Gottes" und „Zeugung aus Gott" 719

Seite

Seine trotz der Drohung des Kaiſers wiederholte energiſche Weigerung, den Arius wieder aufzunehmen, wie dann ſeine perſönliche Erſcheinung vor dem Kaiſer i. J. 332, imponiren dieſem anfangs 721

In Folge erneuter Beſchuldigungen gegen A. Synode zu Tyrus i. J. 335 — Athanaſius, entſetzt, appellirt an den Kaiſer, der ihn aber i. J. 336 nach Trier verbannt 722

Beabſichtigte Wiedereinſetzung des Arius — ſein zweites Glaubensbekenntniß — ſein plötzlicher Tod und deſſen Folgen: Ausdrückliche Verdammung des Arianismus von Seiten der orientaliſchen Hauptparthei, um nur ihre Oppoſition gegen das Homouſion zu behaupten 726

Conſtantins Tod i. J. 337; Conſtantius, der allzu theologiſche Kaiſer — für den Arianismus gewonnen; — Dogmatiſirſucht zu Conſtantinopel 731

Athanaſius von Conſtantin d. J. nach Alexandria zurückgeſandt und dort begeiſtert empfangen. — Neue Ränke ſeiner Gegner — ihre Kirchenverſammlung zu Antiochia i. J. 341: Beſtätigung der Abſetzung des Athanaſius — Abgeordnete beider Partheien an Julius von Rom — Proteſt der Orientalen gegen deſſen oberrichtliche Autorität 732

Gregorius, aufgedrungener Biſchof von Alexandria — Athanaſius flieht nach Rom — dort durch eine Synode v. J. 342 als rechtmäßiger Biſchof anerkannt — Schreiben des Julius an die Orientalen 735

Der Orientalen (ſie gelten im Abendlande durchweg für Arianer) Verſammlungen zu Antiochia i. J. 341 u. 345 mit ihren fünf Glaubensſymbolen — Differenzpunkte derſelben von der niceniſchen Lehre: Zwar Verdammung des Arianismus, aber keine Weſens**einheit** und keine im Weſen Gottes begründete Erzeugung des Logos 736

Berufung eines allgemeinen Concils nach Sardika auf d. J. 347 durch Conſtantius und Conſtans — die Orientalen, nur in geringer Zahl vorhanden, begeben ſich des Athanaſius wegen nach Philippopolis und entwerfen ein neues Symbol — zu Sardika wird am Nicenum feſtgehalten 738

Durch Conſtans erwürkte Rückkehr des Athanaſius i. J. 349. — [Verſchiedenheit der Berichte über die näheren Umſtände] . . 740

Tod des Conſtans — neue Anklagen gegen Athanaſius — der Angriff gegen Marcell von Ancyra und Photinus v. Sirmium indirekt gegen A. gerichtet 742

Marcell, eifriger Vertheidiger des Homouſion und Gegner der ori-

Seite
geniſtiſchen Theologie, — ſein Anſtreifen an den Sabellianismus das ἡσυχάζειν des Logos im göttlichen Weſen und ſeine ἐνέργεια δραστικὴ (ſ. Erklärung von Kol. 1, 15) — Entwickelung μόνας zur τρίας — gegen den Namen von drei Hypoſtaſen . . 743
Schon 336 abgeſetzt; die beiden Werke des Euſebius v. C. gegen ihn; ſpäter wieder in ſeinem Bisthum — Photinus, ſein Schüler, bekennt ſich offner zum Sabellianismus. — Beide 351 durch die Synode zu Sirmium entſetzt 746

Athanaſius auf den Kirchenverſammlungen zu Arles und Mailand i. J. 355, wo ſelbſt ein Theil der Occidentalen von der Hofparthei überliſtet wird, verdammt 747
Euſebius von Vercelli, Lucifer von Cagliari und Hilarius von Poitiers eifrige Vertheidiger der Unſchuld 748
Des Letzteren ungeſuchte Uebereinſtimmung mit dem Nicenum 748
Seine freimüthige und Lucifers leidenſchaftliche Eingabe an den Kaiſer 749
Exilirung des Liberius von Rom und Hoſius von Cordova . 751
Trügliches Schreiben des Kaiſers an Athanaſius — Erſtürmung der Kirche des Athanaſius und Einſetzung des leidenſchaftlichen Georgius durch Waffengewalt im Februar 356 — Athanaſius zieht ſich unter die ägyptiſchen Mönche zurück 752

Hervortreten der Differenzen unter den Antinicenern nach Beſiegung der Homouſianer — gezeitigt durch das Auftreten des Aëtius und Eunomius 753

Lehre des Eunomius. S. 754—762.
Ein nur ſchärfer ausgeprägter Arianismus. — Sein Gegenſatz gegen Reliquien- und Märtyrer-Verehrung und gegen ascetiſche Beſtrebungen — ſeine Sorge für dogmatiſche Genauigkeit . . . 754
Seine Anſicht von der Begreiflichkeit aller göttlichen Dinge . 755
Das Weſen der Religion beſteht ihm in theoretiſcher Erkenntniß von göttlichen Dingen 757
Im Gegenſatz gegen ihn verweiſt Gregor von Nyſſa auf die innere Erfahrung als Wurzel des Chriſtenthums 758
Eunomius will kein Neuerer ſein. — Die Idee einer ewigen Zeugung für ihn etwas Widerſinniges; — unendlicher Abſtand zwiſchen Gott und Geſchöpf; — der Logos, das vollkommenſte, allein unmittelbar von Gott hervorgebrachte Geſchöpf, verdankt ſeine göttliche Würde (nicht ſeinem Gehorſam, wie Arius will) dem Willen des Vaters 759
Eunomius Vorgänger der Socine — ſeine Anſicht vom übernatürlichen Urſprung der Sprachen 762

Seite
Antiochia, wo Eudoxius Biſchof, Sammelplatz der Eunomianer; heftige Oppoſition der Semiarianer (Baſilius von Ancyra) . . 762
Kunſtgriffe der arianiſchen Hofbiſchöfe Urſacius und Valens, um die Differenz zwiſchen Eunomianern und Semiarianern zu verdecken: Das unbibliſche Wort οὐσία, ſagt man dem Kaiſer, ſei Schuld an allem Streite 763
Ihr in dieſem Sinne auf der Verſammlung zu Sirmium i. J. 357 entworfenes Glaubensſymbol, das Hoſius und Liberius unterzeichnen müſſen 764
Gegenſchrift der unter Baſilius von Ancyra und Georgius von Laodicea zu Ancyra verſammelten Synode der Semiarianer i. J. 358: Entſchiedenes Feſthalten auch der Weſens-Aehnlichkeit . 766
Urſacius und Valens hintertreiben, eine Verbindung der Semiarianer und Homouſianer fürchtend, das von Conſtantius beabſichtigte allgemeine Concil; — ſtatt deſſen zwei Concilien: das orientaliſche zu Seleucia in Iſaurien, das occidentaliſche zu Ariminum in Italien 766
Ihre Unterhandlungen mit Baſilius und Georgius am kaiſerlichen Hofe über ein gemeinſames Symbol: Der Sohn ſei dem Vater ähnlich in Allem, wie die Schrift lehre; das Wort οὐσία müſſe vermieden werden 767
Durch allerhand Ränke bringen ſie daſſelbe den Occidentalen (zunächſt ihren zehn Abgeordneten zu Nicä), dann den Orientalen auf 769
Beſtätigung deſſelben durch ein Concil zu Conſtantinopel i. J. 360; — des Eudoxius, jetzt Biſchof von Conſtantinopel, und des dogmatiſchen Streitigkeiten abgeneigten Akacius von Cäſarea Bemühungen für dies farbloſe Hofſymbol; — Erbitterung des Conſtantius gegen jede Abweichung von demſelben: Aëtius und der zu offne Eunomius entſetzt 771
Große Verwirrungen in Folge dieſer erkünſtelten Union 772
Neue Wendung mit dem Tode des Conſtantius i. J. 361, beſonders zum Vortheil der Homouſianer 773
Der Geiſt chriſtlicher Liebe auf der unter dem beſonnenen Athanaſius zu Alexandria i. J. 362 verſammelten Synode; — nur eine zu Antiochia beſtehende Spaltung von ihr aus Mangel an Unpartheilichkeit genährt 774
Meletianiſche Spaltung zu Antiochia 775—778 (788—89).
Euſthatius von Antiochia um 330 von den Antinicenern entſetzt; Euſthatianer — Eudoxius wird 360 Biſchof von Conſtantinopel, und die Arianer wählen, ſeine Mäßigung nicht verſtehend, den Nicener Meletius zum Nachfolger — dieſer in Folge

Seite
ſeiner antiarianiſchen Antrittspredigt wieder entſetzt — die Euſthatianer unter dem Presbyter Paulinus von der alex. Synode allein anerkannt — der nach Antiochia geſandte Lucifer ordinirt den Paulinus zum Biſchof; — die occid. und alex. Kirche für Paulinus, die orient. für Meletius 775
Die abgeſonderte Parthei der für Reinerhaltung der Kirche eifernden Luciferitaner 778
Jovinian und Valentinian miſchen ſich nicht in kirchliche Angelegenheiten; — traurige Zerrüttungen in der orient. Kirche durch den Despotismus des eifrigen Arianers Valens, — die doch zuletzt nur zu einer Annäherung der ſemiarianiſchen und niceniſchen, zum Siege dieſer letzteren, durch große Talente geförderten Parthei hinführen 778
Baſilius von Cäſarea: durch ihn Kappadocien vor Zerrüttung bewahrt, beim Volke angeſehn, ſeine Freimüthigkeit gegen den Kaiſer, der ihn nicht abzuſetzen wagt (auch Athanaſius durch Valens, aus Furcht vor Aufruhr, zurückberufen) 779
Des B. Eifer für Wiederherſtellung des Kirchenfriedens — namentlich zwiſchen der orient. und occident. Kirche 781
Edikt v. J. 375 gegen den Mißbrauch des kaiſerlichen Namens zu Religionsverfolgungen 783
Sieg des Homouſion unter Theodoſius d. Gr. — ſein Geſetz vom Jahre 380 zu Gunſten der niceniſchen Lehre; — Demophilus, der würdige arianiſche Biſchof von Conſtantinopel und der Nicener Gregor von Nazianz mit ſeiner Anaſtaſiagemeinde 783
Gregor von Nazianz. S. 783—786.
Baſilius ſein Jugendfreund — ſeine Neigung zum contemplativen Leben — ſeine Würkſamkeit als Biſchof von Saſima (zeitweiſe Entzweiung mit Baſilius) und zu Nazianz als Gehülfe ſeines Vaters — zieht ſich wieder in die Einſamkeit zurück; — geht aus Glaubenseifer und wohl zugleich aus Eitelkeit nach Conſt. — ſeine fünf gemäßigten Predigten für die niceniſche Dreieinigkeitslehre, daher „der Theologe“ beigenannt — ſein Eifer für praktiſches Chriſtenthum im Gegenſatz der herrſchenden Dogmatiſirſucht 784
Einzug des Theodoſius zu Conſt. i. J. 380 und Einführung Gregor's nach des Demophilus Abdankung in die Hauptkirche; — arianiſche Verſammlungen innerhalb der Stadtmauern verboten 786
Zweites ökumeniſches Concil zu Conſtantinopel i. J. 381. S. 787—790.
Gregor durch Meletius von Antiochia zum Biſchof von Conſtantinopel geweiht 787

Seite

Gregor's vergebliche Bemühungen zur Beilegung der euſtathianiſchen Spaltung (deren ſpätre Beilegung durch Alexander von Antiochia) 787

Gregor von den Verhandlungen des Concils zurückgezogen — Unzufriedenheit der ſpäter angekommenen ägypt. und abendl. Biſchöfe mit Gregor's Ernennung — die Gewährung der anfangs nicht ſo ernſtlich gemeinten Bitte Gregor's um Entlaſſung und ſeine Abſchiedsrede — Einfluß des Gregor von Nyſſa auf die weiteren Verhandlungen des Concils 788

Freiwillige Annahme des Nicenum mit Hinzuſetzung einer näheren Beſtimmung in der Lehre vom h. Geiſt 790

Die Lehre vom h. Geiſt. S. 790—799.

Früheres Vorherrſchen der Anſicht des Origenes — allgemein gehaltene Beſtimmungen des Nicenum über dieſe Lehre — Gregor von Nazianz (noch i. J. 380) über die mannichfachen Anſichten der Theologen in dieſer Lehre — Hilarius gegen weitre dialektiſche Beſtimmungen über das Weſen des h. Geiſtes . . . 790

Nach Eunomius iſt der h. Geiſt das erſte durch den Sohn hervorgebrachte Geſchöpf, mit der Kraft zu heiligen und zu lehren ausgerüſtet, aber ohne göttliche und ſchöpferiſche Kraft . . 792

Athanaſius durch conſequente Entwickelung ſeines chriſtlichen Bewußtſeins dazu geführt, das Homouſion auch auf den h. Geiſt anzuwenden: So gewiß der h. Geiſt die Gemeinſchaft mit Gott vermittelt, muß er auch mit dem göttlichen Weſen Eins ſeyn . . 793

Sein Einfluß auf die orientaliſche Kirche und ſo auf das conſtantinopolitaniſche Concil 794

Keime der ſpäteren Differenz zwiſchen Orientalen und Occidentalen in dieſer Lehre. S. 795 - 799.

Orientaliſche Anſchauungsweiſe: Gott der Vater, die μία ἀρχή, wirkt Alles durch den Sohn im h. Geiſt; — im Gegenſatz gegen die Lehre der Pneumatomachen, „der Geiſt ſey ein Geſchöpf des Sohnes", wird hervorgehoben, „daß wie der Sohn vom Vater gezeugt ſey, ſo der h. Geiſt vom Vater ausgehe" 795

Occidentaliſche Anſchauungsweiſe, beſonders unter Auguſtins Einfluß ausgebildet: Alles iſt vom Vater dem Sohn mitgetheilt, auch der Geiſt iſt Ein Geiſt Beider, iſt die Gemeinſchaft von Beiden; — es gilt für einen Reſt des arianiſchen Subordinatianismus, wenn der Geiſt als nur vom Vater ausgehend bezeichnet wird 796

Theodor's und Theodorets gegen die Pneumatomachen gerichtete Worte für das Ausgehen des h. Geiſtes vom Vater . . . 797

Feſtſetzung des „a patre filioque" durch die dritte Kirchenver-

Seite

ſammlung zu Toledo i. J. 589 im Gegenſatz gegen den Arianismus 799
Geringe Zahl der Antinicener im Abendlande: Auxentius von Mailand Semiarianer; — ſ. Nachfolger i. J. 374 der frühere Proconsularis Ambroſius, — deſſen energiſches Benehmen gegen die arianiſch geſinnte Juſtina 799
Der Arianismus unter den rohen germaniſchen Völkerſchaften. — Ulphilas entſchiedener Eunomianer — ſein Feſthalten an der einfachen Bibellehre 800
Verfolgung der Nicener durch die arianiſchen Vandalen in Afrika v. J. 430 an 802

b. Folgen dieſer neuen Geſtaltung der Trinitätslehre in Beziehung auf die Schöpfungslehre und manches ſich daran Anſchließende. S. 803—810.

Ausſchließung aller Emanationslehren durch die athanaſiſche Trinitätslehre auch in Beziehung auf die Schöpfung 803
Beſtreitung der arianiſchen Lehre einer anfangsloſen Schöpfung durch Athanaſius — der Seyn ohne zeitlichen Anfang und ewiges Seyn als ganz identiſch ſetzt 803
Auguſtin, den Unterſchied zwiſchen Beidem erkennend, geſteht hier ſein Nichtwiſſen 804
Auguſtin's tiefere Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen dem Natürlichen und Uebernatürlichen: Das Wunder, durch neu hinzukommende göttliche Kräfte gewürkt, iſt doch nichts Widernatürliches, ja in Beziehung auf die göttliche Weltordnung etwas Natürliches; — es ſoll die Schlafenden wecken 806

c. Die Lehre von der Perſon Chriſti. S. 810—1050.

Zuſammenhang dieſer Lehre mit der Trinitätslehre: Schärfere Sonderung des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſto bei den Homouſianern — die Arianer, bei denen weder Göttliches noch Menſchliches zu ſeinem vollen Rechte kommt, beſchuldigen jene die wahre perſönliche Einheit des Gottmenſchen zu läugnen . . 810

(α.) Die einzelnen Lehrtypen. S. 811—856.

Lehre des Marcell von Ancyra. S. 811—816.

Dem einſeitigen Intereſſe für die Abſolutheit des Logos opfert er die wahrhafte Realität des Menſchlichen. — Seine in abstracto gebildete Idee von einer ἐνέργεια δραστικὴ des Logos, welcher er die ganze zeitliche Erſcheinung Chriſti zueignet; — der Logos, nach einer gewiſſen nur partiellen Würkſamkeit iſt das Beſeelende des Leibes Chriſti 811

Seite

Einerſeits ſchreibt er der ſo gebildeten Perſon Chriſti den höchſten Platz in der Schöpfung zu, andrerſeits iſt ihm ſeine Menſchheit etwas blos Accidentelles, vom Logos einſt ganz Abzuſtreifendes 812

Seine Erklärung von Kol. 1, 15 813

Sein Nichtwiſſen, was aus der σάρξ Chriſti werde 814

Photins Lehre. S. 816—818.

Iſt Sabellianismus 816

Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός — der Sohn Gottes (welcher Name nicht dem Logos, ſondern nur Chriſto zukommt) hat ſein Daſeyn erſt mit der Geburt der Maria, vorher war er nur der göttlichen Idee nach — eine Ausſtrahlung des göttlichen Weſens das Perſonbildende in Chriſto — das beſondere Reich Chriſti hat dereinſt ein Ende; — doch legte er der Perſönlichkeit Chriſti wohl ewige Dauer bei. — Den h. Geiſt bezog er wohl nur auf die Thätigkeit Gottes oder Chriſti 817

Spätere Verwechslung der photinianiſchen mit der ſamoſateniſchen Lehre 818

Ausbildung der kirchlichen Lehre im Gegenſatz der arianiſchen und ſamoſateniſchen. S. 818—821.

Feſthalten der perſönlichen Einheit bei der Vollſtändigkeit einer in die Verbindung mit dem Logos aufgenommenen Menſchennatur, bei ſonſtigen Differenzen. [Des Hilarius an's Doketiſche ſtreifende Anſicht über Chriſti Seele und Leib.] 818

Einfluß der beiden, die origeniſtiſche Lehre weiter fortbildenden Gregore. S. 819—821.

Durchdringung aller Theile der menſchlichen Natur durch den Logos und endliche Verklärung auch des Körpers Chriſti . . . 819

Des Gregor von Nyſſa Lehre von der Umbildung der menſchlichen Natur nach Analogie der göttlichen, gegenüber dem eunomianiſchen Vorwurfe einer durch die kirchliche Lehre ſtatuirten Zweiheit — daher die ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων; — ſeine Lehre von der ἀνάκρασις der ſinnlichen in das Weſen der göttlichen Natur — daher ſeine Annahme von der Allgegenwart der verherrlichten Menſchheit Chriſti 819

Lehre des jüngern Apollinaris. S. 821—833.

Ausgebildet im Gegenſatz der origeniſtiſchen Theorie.

Sein Intereſſe für Glaube und Wiſſenſchaft — Zuſammenſtimmung des Natürlichen und Uebernatürlichen 821

Sein Gegenſatz gegen die Annahme einer vernünftigen menſchlichen Seele aus ſupranaturalem Intereſſe: ihre Stelle vertrete bei Chriſto, das ſey mathematiſch gewiß, (weil ſonſt Chriſtus ent-

Seite
weder nur ein göttlicher, nicht der Gott-Menſch ſey, oder die menſchliche Natur den ihr weſentlichen freien Willen einbüße) der Logos, und zwar deshalb, weil die menſchliche ψυχὴ λογικὴ zu ſchwach war, die mit dem an ſich begehrloſen σῶμα verbundene ψυχὴ ἄλογος, die Quelle der vernunftwidrigen Begierden, ſich zu unterwerfen 822
Der Logos war Menſch vor ſeiner Erſcheinung, ſagt A., den Geiſt als den eigentlichen Menſchen betrachtend — daher iſt Chriſtus eigentlich auch nicht Menſch, ſondern wie ein Menſch, in der Hauptſache ja von ihm verſchieden, geworden 829
Bei Chriſtus keine menſchliche Entwickelung — Verbindung des Logos mit einer vollſtändigen Menſchennatur erſt bei den Gläubigen 830
Seine Vorliebe für die Verwechslung der Prädikate; — giebt ſeinen Gegnern die Annahme einer Verwandlung des Körpers Chriſti Schuld und beſtreitet die Allgegenwart des verherrlichten Leibes Chriſti 830
Ungelöſte Schwierigkeit, in Hinſicht der Denkbarkeit einer Verbindung des unendlichen λόγος mit der beſchränkten σὰρξ in ſeinem Syſtem 831
Glaubt keine neue Lehre vorzutragen — ſtimmt ein in den Gegenſatz gegen die arianiſche Lehre von der menſchlichen Natur Chriſti — meint die Lehre vom Gottmenſchen erſt recht feſtgeſtellt zu haben 832
Gegen Apollinaris behauptet Athanaſius (Aehnliches auch Gregor von Nazianz): Chriſtus als unſer Vorbild, als Erlöſer der ganzen menſchlichen Natur mußte ſie auch ganz ſich aneignen; — die apollinariſtiſche Behauptung, Chriſtus habe die menſchliche Natur nicht ohne Sünde annehmen können, führe zur Naturnothwendigkeit des Böſen 833
Die apollinariſtiſche Lehre durch abendländiſche Concilien ſeit 375 und das zweite ökumeniſche, das aber hier keine neue Beſtimmungen feſtſetzt, verdammt 835
Die Aufgabe, gegenüber dem Samoſatenianismus und Apollianismus einerſeits die wahrhafte Einigung von Göttlichem und Menſchlichem, andrerſeits das Reinmenſchliche in Chriſto feſtzuhalten. — Erſteres vorzugsweiſe der alex., Letzteres der antioch. Schule Beſtreben . . 835
Lehre der antiocheniſchen Schule. S. 836—852.
Gemäß ihrer hiſtoriſch-grammatiſchen Richtung bildet ſie ſich auch nach der Geſchichte ihren Begriff von Chriſtus: daher ihre das Reinmenſchliche nicht verkümmernde Vorſtellungsweiſe. —

Seite

Enger Zuſammenhang derſelben bei Theodor mit ſeinem ganzen dogmatiſchen Syſtem 836

Lehre des Theodor von Mopſueſte. S. 837—852.

Zuſammenhang mit ſeiner Anthropologie: Die beiden Abſchnitte der wandelbaren und der zur Unwandelbarkeit hinaufgebildeten vernünftigen Natur — Vermittlung dieſes Uebergangs durch den Menſchen, das Bild Gottes für die ganze Schöpfung — erſt durch Chriſtus das Bild Gottes in der menſchlichen Natur wahrhaft realiſirt — dazu mußte Chriſtus in die wandelbare, verſuchbare menſchliche Natur eingehn, und nach Maßgabe ſeiner eignen im Kampfe hervortretenden Willensrichtung offenbarte ſich durch ihn die göttliche Macht des ſtets mit ihm verbundenen Logos, ihn zur Belohnung von Stufe zu Stufe erhebend. — Daher mehr als menſchliches Wiſſen, aber nicht Allwiſſenheit bei Chriſto. — Daher kann Chriſtus erſt nach ſeiner Verherrlichung den h. Geiſt mittheilen 837

Seine bibliſch begründete Behauptung einer durch Kampf und Uebung fortſchreitenden Entwickelung Chriſti beſonders im Gegenſatz gegen den Apollinarismus weiter ausgeführt 844

Die Einwohnung Gottes bei Chriſtus und Andern (nicht κατ' οὐσίαν oder κατ' ἐνέργειαν) κατ' εὐδοκίαν, aber bei Chriſtus als ἕνωσις τῶν φύσεων 846

Feſthalten der perſönlichen Einheit zweier Naturen und Hypoſtaſen (Jeſus das Organ der Gottheit), ohne Vermiſchung und Trennung, gegenüber dem Apollinaris 850

Bekämpfung einer unbedingten ἀντιμεθίστασις τ. ὀ. 851

Lehre der alexandriniſchen Kirche. S. 852—855.

Hervorhebung des Unbegreiflichen, des ὑπὲρ λόγον — Vorliebe für die Verwechslung der Prädikate (ἡ θεοτόκος) — doch nicht gerade Vermiſchung des Göttlichen und Menſchlichen; — ihre ἕνωσις φυσικὴ κατ' οὐσίαν im Gegenſatz der antiocheniſchen συνάφεια κατ' εὐδοκίαν 852

Grundverſchiedenheit zwiſchen Antioch. und Alex. in der Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen dem Natürlichen und Uebernatürlichen 855

(β.) Die Lehrſtreitigkeiten. S. 856—1038.

Neſtorianiſche Streitigkeiten und deren Folgen bis zum chalcedoniſchen Concil. S. 856—992.

Anfang des neſtorianiſchen Streits. S. 856—869.

Neſtorius ſeit 428 Patriarch von Conſtantinopel — klöſterlich gebildet, unbeholfen — ſein Mangel an Beſonnenheit — ſein Eifer gegen die Häretiker 856

Seite
Er trägt die antioch. Dogmatik in ſeinen Predigten vor . . . 858
Unvorſichtiger Eifer ſeines Presbyter Anaſtaſius (wie auch eines andern Geiſtlichen) gegen das „θεοτόκος“ 860
Neſtorius nimmt ſich, nicht ohne heftige Polemik, ſeines verketzerten Freundes an 862
Theilnahme der Laien 863
Des Proklus ſchwülſtige, gegen den Neſtorius gerichtete Predigt zum Lobe der Maria und des Neſtorius gemäßigte Gegenpredigten: verwirſt das „θεοτόκος“ nicht gradezu 864
Mancherlei einzelne Angriffe gegen Neſtorius 867
Auftreten des Cyrill v. Alexandria. S. 869—882 (949).
Verfolgungs- und Herrſchſucht mit ſeinem beſchränkten dogmatiſchen Eifer gepaart 869
Sein libellus paschalis und ſein Warnungsſchreiben an die ägyptiſchen Mönche über die weſentliche Vereinigung der Gottheit und Menſchheit in Chriſto und die Nothwendigkeit des „θεοτόκος“, gegen Neſtorius, doch ohne Nennung des Namens . . 870
Seine Vertheidigung gegen die Beſchuldigung der Streitſucht und Liebloſigkeit 872
Sein heuchleriſcher, ſcheinbar liebevoller und doch mit indirekten Anklagen angefüllter Brief an den gereizten Neſtorius 873
Des Neſtorius würdevolles, doch auch nicht von Conſeqenzmachereien freies Schreiben an Cyrill und deſſen Antwort . . . 874
Der alex. Presbyter Campon als Friedensvermittler und des Neſtorius liebevoller Brief an Cyrill 876
Cyrill macht, von einigen alex. Geiſtlichen ſeiner Gewaltthaten wegen vor Neſtorius verklagt, aus gekränkter Eitelkeit die Perſon deſſelben zum Hauptziele ſeines Angriffs; — das merkwürdige, ſeine wohlberechneten Pläne gegen Neſtorius darlegende Memoriale Cyrills an ſeine conſtantinopolitaniſchen Geſchäftsträger . 877
Seine beiden Werke gegen Neſtorius an den Kaiſer und die Auguſta Pulcheria 880
Cyrill's ſchmeichleriſche, geſchickte Berichterſtattung an Cöleſtin von Rom 881
Des Neſtorius Brief an Cöleſtin, auch wegen vier abgeſetzter pelagianiſcher Biſchöfe 882
Cöleſtin, voll hierarchiſchen Bewußtſeins, entſcheidet zu Gunſten Cyrills 884
Drohende neue Spaltung zwiſchen Orient und Occident; — friedliebende ſyriſche Biſchöfe, namentlich Johannes, Patriarch von Antiochia, ſuchen den Neſtorius zum Nachgeben zu bewegen, — deſſen willfährige Antwort und Vertrauen auf ein allg. Concil 885

Seite
Cyrill's hochmüthiger, auf Rom geſtützter Erlaß an Neſtorius mit den zwölf Anathematismen gegen die antioch. Dogmatik 887
Theodoret's Gegenſchriften gegen Cyrill (veranlaßt durch Johannes — Th. tadelt die Vermiſchung der homiletiſchen und dogmatiſchen Sprache — beſtreitet beſonders die ἕνωσις φυσικὴ, καθ' ὑπόστασιν, da Gott dadurch einer Naturnothwendigkeit unterworfen) und Cyrill's Rechtfertigung ſeiner Anathematismen verſperren durch ihre Conſequenzmachereien jede ruhige Verſtändigung 888
(Theodoret und Cyrill über das Nichtwiſſen Chriſti) 890
Des Neſtorius Antianathematismen 891
Ausſchreibung eines allg. Concils auf Pfingſten 431 nach Ephesus; — einſichtsvolles Schreiben des Kaiſers an Cyrill über deſſen anmaßendes Verfahren 892
Drittes ökumeniſches Concil zu Epheſus i. J. 431. S. 894—918.
Candidian kaiſerlicher Bevollmächtigter zur Erhaltung der Ruhe, — den Biſchöfen während des Concils der Beſuch des Hofes verboten. — Neſtorius in Begleitung ſeines Freundes, des Comes Irenäus. — Cyrill mit einer großen Zahl ägyptiſcher Biſchöfe; — ſein Freund Memnon von Epheſus. — Neſtorius bittet um eine Wache 894
Verzögerte Ankunft der römiſchen Legaten und des Johannes von Antiochia; — das Concil, trotz des Briefes des Johannes an Cyrill, von dieſem, in Verbindung mit Memnon und Juvenalis von Jeruſalem, ungeſetzlicher Weiſe am 21. Juni 431 eröffnet 896
Das Concil jetzt blindes Werkzeug Cyrills: Vorladung des Neſtorius — deſſen Proteſt — die fanatiſchen Euoptius v. Ptolemais und Rheginus v. Conſtantia — Abſetzungsurtheil gegen Neſtorius — öffentliche Bekanntmachung deſſelben und Bericht an den Kaiſer 898
Des Neſtorius und zehn andrer Biſchöfe Schreiben an den Kaiſer: Schilderung von Cyrills Willkür und Bitte um geſetzmäßiges Verfahren 902
Candidian von der cyrilliſchen Parthei verdächtigt 903
Ankunft des Johannes — Verſammlung eines beſonderen Concils — von dieſem Cyrill und Memnon abgeſetzt und C.'s Anathematismen verdammt — Aufforderung an die übrigen Biſchöfe zu einem gemeinſamen Concil 904
Ankunft der römiſchen Legaten — ihre Vereinigung mit Cyrills Parthei — Johannes von dieſer vorgeladen — dann er und die Seinen ſuspendirt 905

Seite

Des Kaiſers unpartheiiſches Schreiben an die Synode; — Antwortſchreiben der cyrilliſchen Parthei 906

Der Archimandrit Dalmatius, von Cyrill gewonnen und aufgeregt, zieht mit Mönchen und vielem Volk vor den kaiſerlichen Pallaſt — in Folge deſſen drei cyrilliſche Biſchöfe zu Conſtantinopel 907

Brief des Neſtorius an ſeinen früheren Gönner, den Kammerherrn Scholaſtikus 910

Irenäus ſtellt dem Kaiſer Cyrills willkürliches Verfahren vor; — doch Johannes, Cyrills Synkell, ſtimmt den Hof zum Theil wieder um 910

Abſendung des Comes Johannes: Neſtorius wie Cyrill und Memnon ſollen abgeſetzt ſeyn — Wuth der cyrilliſchen Parthei — der Comes fordert den Kaiſer auf, acht Biſchöfe jeder Parthei vor ſich zu berufen 912

Neſtorius in's Kloſter 914

Die acht Abgeordneten jeder Parthei zu Chalcedon vor dem wohlwollenden, aber ſchwachen Kaiſer 915

Cyrill's Beſtechungen am Hofe — der Kaiſer durch die Pulcheria gegen Neſtorius eingenommen — Bitte der Orientalen um Entlaſſung des Concil's — Neſtorius bleibt abgeſetzt, Cyrill und Memnon kehren in ihre Bisthümer zurück — der Kaiſer hofft noch immer auf einen Vergleich zwiſchen beiden Partheien . . 916

Vergleich zwiſchen Cyrill und den Orientalen v. J. 432 und ſeine Folgen. S. 918—936.

Geſtiftet beſonders durch Paulus von Emeſa. — Cyrill ſieht ſich trotz ſeiner Ränke genöthigt, ſich mildernd über ſeine Anathematismen zu erklären und unterzeichnet ein Symbol des Johannes (Maria θεοτόκος im Sinn einer Vereinigung von zwei unvermiſchten Naturen); — Johannes billigt die Verdammung des Neſtorius und die Ordinationen der cyrilliſchen Parthei, namentlich des Maximian von Conſtantinopel 918

Cyrill, von den eifrigen Alex. der Verläugnung beſchuldigt, kann ſich nur durch künſtliche Deuteleien vertheidigen 921

Noch entſchiednere Mißbilligung des Vergleichs von Seiten der Antiochener; — die Gemäßigteren, wie ein Theodoret (deſſen Brief an Neſtorius), zwar mit den dogmatiſchen Erklärungen Cyrill's, nicht aber mit der Abſetzung des Neſtorius und der Verdammung ſeiner Lehre zufrieden, — doch die Eiferer, wie Alexander von Hierapolis, Meletius von Mopſueſtia und eine ganze Synode von Cilicia secunda, verlangen Verdammung des cyrilliſchen Anathematismen, betrachten Cyrill als einen Excommunicirten — und

Seite
bilden, durch des Johannes v. Ant. gewaltſames Verfahren noch mehr gereizt, die oſtaſiatiſche Oppoſitionspartheì 923
Proklus i. J. 433 nach Maximian's Tode, obwohl das Volk den Neſtorius verlangt, Patriarch — ſ. Verbindung mit Cyrill und Johannes — Letzterer kämpft jetzt mit weltlichen Waffen, erwürkt eine kaiſerliche sacra gegen die Oſtaſiaten 929
Des friedliebenden Theodoret Unterhandlungen mit Johannes — vergebliche Bemühungen Th.'s bei den ſtrengen Antiochenern, namentlich bei Alexander von Hierapolis — Alexander (trotz Th.'s Vorſtellungen bei Johannes) und Meletius v. Mopſueſtia exilirt 931
Letzte Schickſale des Neſtorius. S. 936—941.
Vier Jahre in einem Kloſter unweit Antiochia. — 435 nach den ägyptiſchen Oaſen verbannt, — ſeine Briefe an den Präfekten der Thebais und ſeine unbarmherzige Behandlung, — ſeine Darſtellung ſeiner Tragödie [und die des Irenäus] — ſein Tod unbekannt 936
Neue, ſchärfere Geſetze gegen den Neſtorianismus v. J. 435. — Theodoret, ſtandhaft, von Cyrill als geheimer Neſtorianer angeklagt 941
Cyrill's Pläne zur Verdammung des Diodor u. Theodor und ſein Tod. S. 942—948.
Die Verſuche des Rabulas von Edeſſa (Bildung einer neſtorianiſchen Kirchenpartheì in Perſien) und des Abt Maximus finden heftigen Widerſtand in der ſyriſchen Kirche 942
Cyrill's Bemühungen beim Kaiſer durch die größere Beſonnenheit des Proklus vereitelt 943
Des Proklus tomus ad Armenos mit angehängten Anathematismen; — ſeine Abgeordneten überſchreiten ihre Vollmacht. — Nachdrückliche Briefe der antiocheniſchen Synode für Theodor an den Kaiſer, Proklus, Cyrill. — Proklus Schreiben an Johannes und des Kaiſers sacra an die Synode. — Cyrill weicht dem Sturme 944
Cyrill's gegen Theodor gerichtetes Werk: „Daß es nur Einen Chriſtus gebe"; — Theodorets Vertheidigung des Theodor . . 946
Neue Machinationen Cyrill's [Aechtheit von Theodoret's ep. 180 ad Joannem] und ſein Tod 947
Dioskur, Cyrill's Nachfolger, — ſeinem Vorgänger gleichgeſinnt, nur noch gewaltthätiger; — ſein Eifer für das Anſehn der alex. Kirche. — Jede Unterſcheidung der Naturen in concreto für ihn neſtorianiſche Ketzerei. — Theodoret das erſte Ziel ſeiner Angriffe. — Seine Verbindung mit ſyriſchen Mönchen und Geiſt-

Seite
lichen unter Barſumas und den ungebildeten conſtantinopolitaniſchen Mönchen unter Eutyches 949
Theodoret's mit Mäßigung abgefaßter Eraniſt gegen den eutychianiſch-ägyptiſchen Lehrtypus im J. 447 953
Theodoret von Dioskur vor Domnus v. Ant. angeklagt. — Th.'s milder Brief an Dioskur. — Dioskur klagt den Th. bei dem Kaiſer des Neſtorianismus an. — Th. und Domnus rechtfertigen ſich. — Dem Th. verboten, ſeinen Kirchenſprengel zu verlaſſen. 955
Eutyches und die Synode zu Conſtantinopel im J. 448. S. 957—966.
Eutyches durch Euſebius von Dorylеum vor dieſer unter Flavian verſammelten σύνοδος ἐνδημοῦσα angeklagt. — Flavians vergeblicher Vermittlungsverſuch. — Nach dreimaliger Vorladung erſcheint Eutyches. — Des Kaiſers Schreiben an die Synode, augenſcheinlich für Eutyches. — Florentius kaiſerlicher Glaubens-Kommiſſär 957
Eutyches (nach der Menſchwerdung nur Eine Natur; Nicht-homouſie des Körpers Chriſti) wird abgeſetzt und excommunicirt 960
Die einflußreichen Verbindungen des Eutyches (die Mönche, Chryſaphius, Günſtling der Eudokia, Dioskur); — ſeine Bittſchrift an den Kaiſer: Reviſion — doch Beſtätigung des Urtheils 962
Eutyches appellirt an ein allg. Concil und trägt darauf bei Leo d. Gr. v. Rom an. — Flavian ſucht daſſelbe, Zerrüttungen ahnend, (auch durch einen Brief an Leo) zu hintertreiben . . 964
Räuberſynode zu Epheſus i. J. 449. S. 966 — 975.
Partheiiſche kaiſerliche Sakra: Dioskur Präſident — Verordnungen über Theodoret und Barſumas — kaiſerliche Kommiſſäre 966
Dioskur herrſcht durch ſeine Stimme, Mönche, Soldaten und die Feigheit vieler Biſchöfe. — Die alleinige Geltung des nicenisch-epheſiniſchen Symbols durchgeſetzt. — Flavian, Euſebius, Domnus und der ſtandhafte Theodoret abgeſetzt 969
Leo des Großen Verfahren in Beziehung auf die Räuberſynode. S. 975—980.
Stimmt ein in die Verdammung des Eutyches. — Sein Brief an Flavian. — Seine Abgeordneten zum epheſiniſchen Concil wenig beachtet. — Flavian und Theodoret appelliren an ein ital. Concil 975
Leo's (ſeine Triebfedern) anfangs vergebliche Briefe gegen das latrocinium. — Unterhandlungen mit ihm wegen Anerkennung des Anatolius 977
Veränderte politiſche Verhältniſſe: Pulcheria und Marcian ſeit 450 — Leo's größerer Einfluß 979

Seite

Ausſchreibung eines allgem. Concil's durch den Kaiſer (eigentlich gegen Leo's Anſicht) nach Nicäa. — Leo's Abgeordnete. — Verlegung des Concils nach Chalcedon 980

Viertes ökumeniſches Concil zu Chalcedon i. J. 451. S. 983—992.

Wuth der Partheien: Theodoret's Empfang. — Viele Biſchöfe durch die neue Hofluft umgeſtimmt 983

Abneigung gegen ein neues Symbol. — Das von der ägyptiſchen Parthei beifällig aufgenommene Symbol des Anatolius (Chriſtus *ἐκ δύο φύσεων*). — Ein Theil der Orientalen und die röm. Legaten unzufrieden damit. — Drohung eines abendländiſchen Concils. — Abſchluß des Symbols durch Aufnahme mehrerer Beſtimmungen aus Leo's Brief: Ein Chriſtus *ἐν δύο φύσεσιν — ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως* 984

Dioskur entſetzt 989

Unwürdige Behandlung des Theodoret, — der zuletzt den Neſtorius gradezu verdammt [ſein ſpäterer Haß gegen Neſtorius] 989

Der Vorfall mit den zehn ägyptiſchen Biſchöfen 991

Auch zu Chalcedon eine bloße Scheinvereinigung 992

Monophyſitiſche Streitigkeiten. S. 993—1038.

Die Keime derſelben 993

Der Mönch Theodoſius, nach Vertreibung des Juvenalis, Patriarch von Jeruſalem 993

Proterius, Dioskur's Nachfolger zu Alexandria und die monophyſitiſche Parthei unter Timotheus Ailuros — von dieſer 457 zum Biſchof gemacht — Ermordung des Proterius. — Der Kaiſer wünſcht einen Vergleich. — Leo d. Gr., an den man ſich wendet, nicht zum Nachgeben geneigt. — Kaiſerlicher Erlaß an alle Metropoliten. — Weiſes Gutachten der Biſchöfe Pamphyliens. — Exilirung des Ailuros i. J. 460, — der milde Salophakiolus wird Patriarch 994

Baſiliskus ſtürzt i. J. 476 den Zeno. — Dem Monophyſitismus anfangs günſtig: Sein *ἐγκύκλιον* verdammt das chalcedon. Symbol und Leo's Brief. — Ailuros wieder Patriarch. — Akacius v. Conſt. widerſetzt ſich dem Kaiſer. — Des Baſ. *ἀντ-εγκύκλιον* 996

Zeno wieder Kaiſer — der chalcedoniſchen Parthei günſtig. — Wahl des Petrus Mongus durch die Monophyſiten nach des Ailuros Tode; — muß fliehen, Salophakiolus wieder Patriarch. — Petrus Mongus und Johannes Talaja gewählt 997

Johannes Talaja mit Gennadius zu Conſtantinopel — ſeine

Seite

Verbindung mit Illus — verletzt den Akacius; — der kluge Petrus Mongus. — Zenos Henotikon 482. — Neue Spaltungen: vier Partheien (die ἀκέφαλοι unter den Monophyſ.). — Spaltung zwiſchen der orient. und occident. Kirche 999

Anaſtaſius i. J. 491 Kaiſer. — Will aus Friedensliebe das Henotikon nicht fallen laſſen; des Monophyſitismus verdächtig. — Die Patriarchen Euphemius u. Macedonius v. Conſt. — Philoxenus (ſyr. Ueberſetzung) v. Hierapolis (ſein Streit mit Flavian) und Severus die beiden Häupter der bisher „Hauptloſen." — Aufruhr in Conſt. in Folge des Zuſatzes zum Trisagion. — Der Kaiſer entfernt den Macedonius, muß aber ſpäter der chalc. Parthei Zugeſtändniſſe machen 1002

Juſtinus ſeit 518 Kaiſer. — Enthuſiasmus für das chalc. Concil. — Vitalianus und Juſtinianus. — Unterhandlungen mit Rom. — Anathema über die Häupter der Monophyſiten; ſelbſt Akacius preisgegeben. — Severus rettet ſich nach Alexandria 1006

Juſtinianus ſeit 527 Kaiſer. S. 1008—1038.

Will Verfechter der chalc. Orthodoxie, Geſetzgeber für Kirche wie Staat ſein. — Dabei das Werkzeug Andrer — beſonders ſeiner dem Monophyſitismus zugethanen Gattin Theodora. — Ihr Günſtling Anthimus — den ſie, den Kaiſer täuſchend, 535 zum Patriarchen macht. — Anthimus durch Agapet v. Rom excommunicirt, vom enttäuſchten Kaiſer abgeſetzt; Mennas wird Patriarch 1008

Das concilium sub Menna 536 verdammt vollends den Monophyſitismus; — Juſtinian's despotiſches Beſtätigungsgeſetz . 1010

Machinationen der Theodora mit Hülfe des Vigilius, Diakonus und durch ſie (nach Verbannung des Silverius) i. J. 538 Biſchof von Rom. — Vigilius will ſich nicht öffentlich für den Monophyſitismus erklären 1011

Die origeniſtiſche Hofparthei unter Domitian u. Theodorus Askidas. — Peter v. Jeruſalem, der röm. Apokriſiarius Pelagius und Mennas, letztre beide eiferſüchtig auf das Anſehn des Theodorus Askidas, tragen bei dem Kaiſer auf Verdammung der origeniſtiſchen Ketzereien an. — Das Schreiben des Kaiſers an Mennas und eine Synode verdammen den Origenes; doch Theodorus Askidas und Domitian opfern die Wahrheit ihrem Partheiintereſſe und unterſchreiben 1013

Die Origeniſten bemüht, das über Origenes ausgeſprochene Anathema auf Theodor v. Mopſ., Theodoret und Ibas zurückfallen zu laſſen — um den Kaiſer abzuziehen, Mennas u. A. zu ärgern, ſich mit den Monophyſiten und der Theodora zu ver-

Seite

binden. — Sie bewegen den gern Geſetze gebenden Kaiſer, unter Vorſpiegelung einer von ihm gewünſchten Wiedervereinigung der Monophyſiten, zur Verdammung jener drei Kirchenlehren durch ſein Edikt de tribus capitulis v. J. 544, welches die vier orient. Patriarchen, wie die meiſten Biſchöfe, nach anfänglicher Weigerung unterzeichnen 1017

Dreikapitelſtreitigkeiten. S. 1022—1036.

Proteſt der freieren Afrikaner, namentlich des Pontianus, wie auch der Biſchöfe von Dalmatien und Illyrien gegen das kaiſerliche Edikt. — Auf die Aufforderung des Vigilius v. Rom, den der Kaiſer zu gewinnen ſucht, ſchreibt Fulgentius Ferrandus ſein Gutachten (1. Autorität der allg. Concilien. 2. Die Verſtorbenen ſind menſchlichem Gericht enthoben. 3. Der Schrift eines Einzelnen, wenn auch von Vielen unterzeichnet, kommt nicht die Autorität der h. Schrift zu). — Vigilius, anfangs ihm zu folgen geneigt, wird durch die Hofparthei gewonnen — ſucht dann ſelbſt die afrikaniſchen Biſchöfe zu gewinnen, ſiebenzig unterzeichnen ſein Judicatum; aber ſelbſt zwei ſeiner Diakonen und andere Geiſtlichen opponiren ſich ihm 1022

Des Fakundus v. Hermiane gründliche, freimüthige defensio trium capitulorum (gegen unberufenes Dogmatiſiren, die leidige Einmiſchung der Staatsmacht, die feilen Geiſtlichen) . 1027

Vigilius, durch ein occident. Synodalurtheil excommunicirt, dringt auf ein allg. Concil; — erhält ſein Judicatum zurück; — ſein ſchimpflicher Eid. — Concil zu Conſt. i. J. 551; ein Theil der Afrikaner erſcheint; — Verfolgung der widerſtrebenden Biſchöfe (Reparatus v. Carthago exilirt) 1029

Neues ausführliches Edikt des Kaiſers. — Vigilius weigert ſich, es zu unterzeichnen 1031

Fünftes ökumeniſches Concil zu Conſtantinopel i. J. 553. — Des Vigilius constitutum ad imperatorem. — Vigilius excommunicirt vom Kaiſer. — Theodor von Mopſ. und einzelne Schriften des Theodoret und des Ibas verdammt. — Entſetzung vieler Biſchöfe. — Vigilius, nochmals ſchwankend, beſtätigt die Beſchlüſſe des Concils 1033

Vereinigung der Monophyſiten nicht erreicht. — Losſagung der Kirchen von Iſtria und Aquileja von Rom 1035

Der Aphtardoketismus (Chriſtus hat ſich nur κατ' οἰκονομίαν den ſinnlichen Affektionen u. Mängeln unterzogen) — hervorgehend aus mißverſtandnem Streben, Chriſtus zu verherrlichen. — Der Kaiſer, der ſchon 533 die Formel der Theopaſchiten beſtätigt hatte, macht ihn zum Geſetz — entſetzt Eutychius; Juſti-

Seite

nian's Tod i. J. 565 rettet die Kirche von der drohenden Zerrüttung 1036

Anhang.

Die aus dieſen Streitigkeiten hervorgehende Bildung abgeſonderter Kirchenpartheien, außerhalb des römiſchen Reiches. S. 1039—1050.

Neſtorianer in Perſien. S. 1039—1042.

Edeſſa in Meſopotamien Pflanzſchule perſiſcher Kirchenlehrer. — Rabulas v. Edeſſa wird Cyrill's Anhänger, eifert gegen den Neſtorianismus, vertreibt den Presbyter Ibas und Andre, die nach Perſien gehen. — Ibas' Brief an Maris (gegen Neſtorius, aber heftiger gegen Cyrill) und ſeine Ueberſetzungen von Theodor's und Diodor's Schriften ins Syriſche. — Wird 536 Biſchof v. Edeſſa 1039

Die Würkſamkeit des auch von Rabulas vertriebenen Barſumas als Biſchof von Niſibis v. 435—489 zur Befeſtigung der neſtorianiſchen Kirche; — deren Organiſation vollendet eine Synode unter Babäus, ſ. 496 Patriarch v. Seleucia (den Geiſtlichen zu heirathen erlaubt) 1041

Die Schule zu Edeſſa, von Zeno 489 zerſtört, nach Niſibis verpflanzt (bibliſche Studien angeregt durch Theodor) 1042

Monophyſiten. S. 1042—1050.

In Aegypten (unter Juſtinian losgeriſſen) und Aethiopien . . 1042

In Armenien freier: Die Synode zu Thiven unter dem Katholikos Nierſes i. J. 536 verdammt das chalced. Concil . . 1043

In Syrien: Die raſtloſe Würkſamkeit des Metropoliten Jakob für die unterdrückte Kirche bis 578; Jakobiten 1043

Spaltungen unter den Monophyſiten: die Parthei des Severus. Niobiten. Severus für den Phtardoketismus. Themiſtius ſogar für den Agnoëtismus 1044

Meiſt unfruchtbare dialektiſche, beſonders ariſtoteliſche Studien. Zwei freiere Männer: Johannes Philoponus (der zwiefache ariſtot. Sinn des Worts φύσις — des Tritheismus beſchuldigt) und Stephanus Gobaros (ſtellt die entgegengeſetzten Entſcheidungen alter Kirchenlehrer zuſammen) 1045

Myſtiſche Richtung des Bar Sudaili, Abt zu Edeſſa: Endliche Erhebung aller gefallenen Weſen zur Einheit mit Gott — der Spruch in ſeiner Zelle — ſein Chiliasmus — ſeine myſtiſche Bibelerklärung vermittelſt höherer Offenbarungen 1047

Seite

d. Die Anthropologie. S. 1051—1235.

Einleitende Worte: Der praktiſche Geiſt der abendländiſchen Kirche. — Das Abendland (Tertullian) hebt mehr Sünde und Gnade — die orientaliſche Kirche (Origenes) mehr das Gottverwandte und den freien Willen hervor; — entſprechend zweien verſchiedenen Bildungsgängen des Menſchen 1051

(α.) Das Abendland. S. 1053—1217.

(aa.) Entwicklung der Anthropologie vor Auguſtinus. S. 1053—1064.

Das „in quo omnes peccaverunt" 1054

Der noch unentwickelte Lehrbegriff des Hilarius von Poitiers. S. 1054—1060.

Die von Adam her allen Menſchen anklebende ſündige Richtung; ſcheint das Böſe auf die Sinnlichkeit zurückzuführen; — alle Menſchen der Sündenvergebung bedürftig; — bei dem Menſchen findet ſich nur relativ Gutes; — ſtatuirt eine gewiſſe mühevolle Geſetzesgerechtigkeit; — das ſanfte Joch Chriſti; — ſetzt auch die Mittheilung eines neuen Lebensprincips durch Chriſtus voraus; hebt den freien Willen hervor (falſche Erklärung von Röm. 9, 13) 1054

Ambroſius der Vorgänger Auguſtin's. S. 1060—1063.

Starke Hervorhebung der allgemeinen Sündhaftigkeit (zugleich der eignen Schuld) und der Gnade als würkſamer Urſache aller Bekehrung, — die doch bedingt iſt durch die menſchliche Empfänglichkeit 1060

Die zwei Stellen für eine Alles würkende Gnade 1062

(bb.) Anthropologie des Auguſtinus und Pelagius. S. 1064—1089.

Auguſtinus. S. 1064—1076.

Zuſammenhang ſeines Lehrbegriffs mit ſeinem Entwicklungsgange, mit reicher innrer Erfahrung; — Studium des Paulus in der Zeit der Kriſis; — die zwei großen Abſchnitte in ſeinem Leben; — die Frage: „Woher das Böſe in der vom Guten angezogenen menſchlichen Natur?" führte ihn zum Manichäismus, wurde auch ſpäter das Centrum für ſein conſeqntentes Denken 1064

Die erſte Periode bis etwa 394. — Gewiſſe platoniſche Ideen. — Seine Lehre vom ſittlichen Verderben nicht aus dem Manichäismus. — Das Böſe das μὴ ὄν. — Feſthalten des

Seite
freien Willens. — Seine Erklärung v. Röm. 9 vom J. 394 (Quod credimus, nostrum est). — Die occultissima animarum merita 1066
Das Weſen des Glaubens tiefer erfaſſend, kommt er dazu, die göttliche Thätigkeit einſeitig hervorzuheben. — Eine durch Präſcienz bedingte Prädeſtination genügt ſeinem ſcharfſinnigen Geiſte nicht 1072
Zweite Periode: Die Schrift an den Simplician i. J. 397, auch über Röm. 9. — Der unbegreifliche, doch allzeit gerechte Rathſchluß Gottes 1074
Auguſtin's Lehrbegriff völlig ausgeprägt ſchon vor den pelag. Streitigkeiten; — eher des Pelagius (aus manchen in der Kirche ſchon herrſchenden Anſichten hervorgehendes) Syſtem in einem gewiſſen Gegenſatz gegen Auguſtin ausgebildet 1076

Pelagius. S. 1077—1089.
Mönch aus Britannien — Verbindung mit dem Orient. — Sein ſtilles Leben in Studien und Ascetik — ſittliches Kraftgefühl. — Sein Brief an die Demetrias (dringt auf Einheit des ſittlichen Lebens — gegen Scheindemuth). — Praecepta und consilia — gegen Jovinian — faßt die Bergpredigt buchſtäblich auf 1077
Sein praktiſches Intereſſe gegen das verweltlichte Chriſtenthum: Die äußerliche Theilnahme an den Sakramenten, der Glaube (äußerlich von ihm gefaßt) ſind nicht genug, — gegen das Fegfeuer, für die Ewigkeit der Höllenſtrafen. — Gegenſatz gegen ſittliche Trägheit 1084
Seine Anthropologie: Die Tugenden der Heiden — läugnet eine angeerbte Sündhaftigkeit — die Möglichkeit des Böſen nothwendige Bedingung des Guten — der freie Wille beſiegt die Reize der Sinnlichkeit oder unterliegt ihnen 1087
Seine Soteriologie die kirchliche, doch durch ſeine Anthropologie modificirt — zum Glauben müſſen Werke hinzukommen — Gegenſatz gegen das auguſtiniſche: Da quod jubes, et jube quod vis 1088
Seine Commentare über die paulin. Briefe zu Rom verfaßt (durch Caſſiodor überarbeitet) 1089

(cc.) Aeußere Geſchichte der pelagianiſchen Streitigkeiten. S. 1089—1124.

Der frühere Advokat Cöleſtius tritt offen als Vertheidiger der Grundſätze des Pelagius auf 1089
Cöleſtius 411 (mit Pelagius) in Karthago — bewirbt ſich dort um eine

Seite

Presbyterſtelle — von Paulinus i. J. 412 vor einer dortigen Synode verklagt (Adams Sünde habe nur ihm ſelbſt geſchadet) — Cöleſtius meint, es handle ſich um die ſpekulative Frage de traduce peccati, wird aber excommunicirt 1091

Pelagius 415 nach Paläſtina. — Hieronymus (origeniſtiſchen Einfluß witternd und perſönlich gegen Pelagius gereizt) und Paul Oroſius ſeine Gegner. — Des Hieronymus Brief an Kteſiphon und ſeine Dialogen. — Doch die orient. Kirche im Ganzen mehr für Pelagius als Auguſtinus 1092

Oroſius klagt den Pelagius vor einer Synode unter Johannes v. Jeruſalem i. J. 415 an — der beſonnene Joh. läßt ſich nicht durch Auguſtin's Autorität beſtimmen — Pelagius rechtfertigt ſich vor den Orientalen wegen der Beſchuldigung, „er lehre, der Menſch könne Gottes Gebote leicht erfüllen" — die Ankläger erklären, die Sache gehöre in's Abendland — des Johannes desfalſiger Bericht an Innocenz v. Rom 1094

Heros von Arles und Lazarus von Aix klagen den Pelag. vor einer Synode zu Diospolis unter Eulogius von Cäſarea an — Pelag. rechtfertigt ſich wegen der ihm vorgeworfenen Lehre „es gebe eine vollkommene Sündenreinheit," verdammt auch einige Sätze des Cöleſtius und wird als Mitglied der katholiſchen Kirche anerkannt 1096

Angebliche Gewaltthaten zu Betlehem. — Hieronymus und Auguſtinus (de gestis Pelagii) über die Synode zu Diospolis 1099

Die drei Briefe der Nordafrikaner i. J. 416 (Pelag. läugne durch einſeitige Behauptung des freien Willens die Gnade im eigenthümlich chriſtlichen Sinne) und des Pelag. Brief (der freie Wille der Gnade bedürftig, Nothwendigkeit der Kindertaufe) und unbeſtimmt gehaltenes Glaubensbekenntniß (auch gegen Hieronymus) an Innocenz. — Innocenz, obwohl der auguſtiniſchen Lehre nicht ganz zugethan, ſtimmt ein in die Verdammung der pelag. Lehren — ſtirbt aber ſchon 416 1100

Zoſimus ſein Nachfolger, der pelagianiſchen Lehre günſtiger. — Cöleſtius zu Rom — ſein gleichfalls unbeſtimmt gehaltnes Glaubensbekenntniß genügt dem Zoſimus — des Letzteren zwei Schreiben an die Afrikaner für die Rechtgläubigkeit des Pelagius und Cöleſtius 1104

Der entſchiedne Proteſt einer Synode zu Karthago imponirt dem Zoſimus — der jetzt, unter Anpreiſung der Autorität des apoſtoliſchen Stuhls, die Entſcheidung ſuspendirt. — Die neun Kanones der Afrikaner gegen Pelag. (über Erbſünde, Gnade, freien Willen, Taufe) v. J. 418 1107

Seite

Die Afrikaner verſichern ſich der Staatsmacht: Kaiſerliche Edikte gegen den Pelagianismus. — Zoſimus dadurch und durch Männer ſeiner Umgebung, wie Conſtantius umgeſtimmt — citirt den Cöleſtius, der nicht erſcheint — verdammt durch ſeine tractoria den Pelagius und Cöleſtius; — von den Pelagianern der Verläugnung ſeiner Ueberzeugung beſchuldigt 1108

Entſetzungen in Folge der Nichtunterzeichnung der tractoria . 1112

Julian v. Eklanum. S. 1113—1117.

Syſtematiſcher, auch leidenſchaftlicher, als Pelagius und Cöleſtius — freimüthig, wiſſenſchaftlich gebildet, ſittlich fromm — gegen die feigen Biſchöfe — gegen die Einmiſchung der Staatsmacht (Auguſtin dagegen) — appellirt immer an die ratio (Auguſtin an das chriſtliche Bewußtſein, — wie dies in andrer Beziehung Julian ſelbſt thut) 1113

Die conſequent durchgeführte pelag. Anthropologie müßte auch die Lehre von der Perſon Chriſti umgeſtalten (Theodor v. Mopſ., Spur bei Julian). — Leporius, i. J. 426 als Pelagianer verurtheilt — ſein Widerruf zu Karthago — dem aber keine Spur pelag. Lehren, wohl aber ſeine frühere antiocheniſche Anſicht von der Perſon Chriſti hervortritt 1117

Annianus, Diakonus zu Celeda, eifriger, ſtandhafter Pelagianer — Ueberſetzer von Homilien des Chryſoſtomus 1121

Leo der Gr. gegen den Pelagianismus. — Der Pelagianer Seneka um 500 — Brief des Gelaſius v. Rom gegen ihn . . 1122

Endergebniß des Streits: Der Pelagianismus durch äußerliche Macht unterdrückt, — da aber die ſiegende Lehre (nicht die ganze Lehre Auguſtin's) die Stimme des allgemeinen chriſtlichen Bewußtſeins für ſich hat, ſo erfolgen keine Reaktionen, ähnlich denen in der orient. Kirche 1123

(dd.) Das innere Verhältniß der ſtreitenden Denkweiſen und die Art der Bekämpfung. S. 1124—1173.

Die Bedeutſamkeit der Streitfragen herabgeſetzt von Pelagius und Cöleſtius — ſtark betont von Julian (aus Intereſſe für das Allgemeine des religiös-ſittlichen) und von Auguſtin (aus Intereſſe für das Weſen des chriſtlichen Bewußtſeins) . 1124

Die Grunddifferenz. S. 1126—1136.

Nach den Ausſprüchen der Partheien: Die verſchiedne Anſicht über den ſittlichen Zuſtand der Menſchheit im Verhältniß zur erſten Sünde 1126

Doch Manches daher nicht abzuleiten: Die verſchiedne Auffaſſung der Lehre vom freien Willen des Menſchen. —

Seite

Die Freiheit im materiellen Sinne nirgends antreffend, kommt Auguſtin zur Annahme: einer Verderbniß der menſchlichen Natur und eines vorhergegangenen urſprünglichen ſittlichen Zuſtands; — dem Pelagius iſt mit ſeinem formellen Freiheitsbegriff auch die Möglichkeit des Guten wie des Böſen gegeben, und ſeine Annahme eines urſprünglichen ſittlichen Zuſtands und einer erſten Sünde ſteht zuſammenhangslos da. — Die possibilitas utriusque bei Pelagius; der ſcharfe Gegenſatz von natura und gratia bei Auguſtinus, die Abhängigkeit aller vernünftigen Weſen von der gratia zur Erreichung ihrer Beſtimmung 1127

So liegt demnach die Grunddifferenz: in der verſchiednen Auffaſſung des Verhältniſſes des Natürlichen zum Uebernatürlichen, oder noch weiter zurückgeführt: der Schöpfung zum Schöpfer (was ſchon Hieronymus erkannte) 1133

Die einzelnen Streitfragen. S. 1136—1173.

Die erſte Sünde und deren Folgen. — Die Pelagianer ſtellen die erſte Sünde als den Ungehorſam eines unvorſichtigen, dem Sinnenreize unterliegenden Kindes dar. Auguſtin ſetzt die große Schuld der erſten Sünde darin, daß der Menſch mit freiem Willen das Geſetz Gottes übertrat; erſt aus der Selbſtſucht geht die concupiscentia hervor. — Auguſtin's propagatio reatus et poenae (Röm. 5, 12). — „Adam hat ſeinen Nachkommen nur durch ſein Beiſpiel geſchadet,“ lehren die Pelagianer. — Auguſtin's vorſichtige Aeußerungen über die propagatio fidei per traducem, welche Pelagius etwas Wahnſinniges nennt. — Die Pelagianer nehmen wohl eine ſtufenweiſe Verſchlimmerung der Menſchheit an, doch gebe es Beiſpiele vollkommner Heiligkeit 1137

Der ſchwankende Begriff der gratia bei den Pelagianern und ihre drei Stufen der Gerechtigkeit 1147

Julian gegen die Beſchuldigung der Selbſtgenugſamkeit der Vernunft, — doch finde kein Widerſpruch zwiſchen Vernunft und Offenbarung ſtatt 1149

Gnade und freier Wille. Die Pelagianer: alle Gnadenwürkungen bedingt durch die Richtung des freien Willens. Nach Auguſtin ſchließt die Gnade alles meritum (wozu er jedes Bedingtſeyn durch die verſchiedne Empfänglichkeit rechnet) aus. — Den Pelagianern, die wohl äußerliche Offenbarungen an-

Seite

nehmen, lag doch die von Auguſtin immer hervorgehobene innere göttliche Lebensmittheilung ferner 1150

Die Lehre von Chriſtus als Erlöſer. Die Pelagianer, die negative Bedeutung der Erlöſung beſchränkend, ſetzen ſie beſonders in die Veredlung der unvollkommnen menſchlichen Natur; Chriſtus, der göttliche Lehrer, das höchſte Muſter der göttlichen Gerechtigkeit, theilte den Menſchen viele neue Triebfedern zu ſittlichen Anſtrengungen mit 1153

Die Pelagianer, die objektive Bedeutung der Rechtfertigung anerkennend, ſtellen die innere Gemeinſchaft mit Chriſtus in den Hintergrund 1157

Entwicklungsproceß des religiöſen Lebens nach Auguſtinus (durch den Glauben nicht blos Sündenvergebung, ſondern auch göttliche Lebensgemeinſchaft mit Chriſto) 1158

Gegen die drei Standpunkte der Gerechtigkeit bei Pelagius hebt Auguſtin die Eine Quelle wahrer Heiligung, das Specifiſche des chriſtlichen Lebens hervor. — Auguſtin's beſchränkte Beurtheilung der heidniſchen Zeit (Röm. 14, 23), — gegenüber der vereinzelten Betrachtung des Sittlich-Guten bei den Pelagianern; — Julian's inconſequente Unterſcheidung der fructuose und steriliter bona 1158

Auguſtin's gratia praeveniens, operans, cooperans (warum im irdiſchen Leben keine vollkommne Sündenloſigkeit?) und donum perseverantiae 1165

Die abſolute Prädeſtinationslehre. S. 1168—1173.

Sie hängt mit Auguſtin's Lehre von der Gnade nothwendig zuſammen, — bei tiefer Faſſung der Freiheit als Zuſtand läugnet er die Freiheit als Vermögen, — begnügt ſich mit einer Scheinfreiheit (Würkung der Gnade in der Form der menſchlichen Natur); — nur bei Adam würkliche Freiheit 1168

Auguſtinus vorſichtige, dialektiſch-gewandte Darſtellung dieſer Lehre. — Doch ſchon 426 leiten Mönche zu Adrumetum aus derſelben (Auguſtin's Brief an Sixtus) praktiſch-nachtheilige Folgerungen ab; — dagegen ſchreibt Auguſtin ſeine Bücher de gratia et libero arbitrio und de correptione et gratia . . . 1170

(ee.) Semipelagianismus und Auguſtinianismus.
S. 1173—1217.

Vermittelnde Richtungen bilden ſich 1174

Johannes Caſſianus. S. 1174—1179.

Mönch, aus dem Orient ſtammend — ſeine vorherrſchend praktiſche Richtung — Schüler des Chryſoſtomus 1174

Seite

Anerkennung einer allgemeinen Verderbniß, der auguſtiniſchen gratia und justificatio, — aber im Zuſammenhange einer ſich auf Alle erſtreckenden Liebe Gottes und mit Ausſchließung alles zwingenden Einfluſſes auf den freien Willen. — Seine dreizehnte Collation über das Verhältniß von Gnade und freiem Willen (die Frage ob Gnade oder freier Wille vorangehe, laſſe ſich nicht a priori entſcheiden) 1175

Den Semipelagianern in Gallien genügt Auguſtin's Buch de correptione et gratia nicht; — neben jenen dort eine kleine Parthei begeiſterter Auguſtinianer — wie Prosper v. Aquitanien (der unter den Stürmen der Zeit Ruhe in der Prädeſtinationslehre gefunden) — ſein und des Hilarius Briefe an Auguſtin über die Bewegung der Gemüther 1180

Auguſtin's mit chriſtlicher Mäßigung geſchriebene Werke de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae gegen die Semipelagianer 1182

Prosper's inniges carmen de ingratis — doch mit Verkennung des Intereſſes der frei ſeinwollenden Sittlichkeit in ſeinen Gegnern 1184

Auguſtin's letzte Jahre: Eraklius, ſein Gehülfe — ſeine retractationes — das opus imperfectum — ſein Brief an den Bonifacius; — ſtirbt i. J. 429 1186

Prosper und Hilarius wenden ſich an Cöleſtin v. Rom, — Cöleſtin's unbeſtimmter Brief an die galliſchen Biſchöfe. — Des Vincentius Commonitorium, zum Theil gegen die zu große Autorität Auguſtin's 1188

Hilarius und Prosper in Rom — Prosper's vergebliche Bemühungen auch bei Sixtus 1191

Prosper's Schriften: Geſchickte Darſtellung der Prädeſtinationslehre (bei Gott keine Willkür, aber ſeine Gerichte unerforſchlich; — Keim der Unterſcheidung zwiſchen geoffenbartem und verborgenem Willen Gottes) 1192

Das Buch de vocatione omnium gentium [ſein Verfaſſer] ſucht einen Vergleich zum Vortheil des auguſtiniſchen Lehrbegriffs; — ſein dialektiſches Verfahren 1195

Die drei Standpunkte der Menſchen: voluntas sensualis, animalis, spiritalis, und die zwiefache Art der gratia: generalis u. specialis. — Unſer Erkennen iſt Stückwerk 1197

Die Prädeſtinatianer. — Das „zweite Buch des Praedestinatus" (ſchroffe Prädeſtinationslehre, Beiſpiel des Judas und Paulus — durch Chriſtus Wiederherſtellung der verderbten Natur nur der Hoffnung nach) 1200

Seite

Der Verf. des „Praedestinatus“ ein Semipelagianer — unter gratia praeveniens verſteht er nur das auf Erden vollbrachte Werk Chriſti. — Wiederlegung der obigen Beiſpiele 1204

Aechtheit des „zweiten Buchs des Praedestinatus.“ [Der jüngere Arnobius] 1205

Der Semipelagianer Fauſtus v. Rhegium. [Seine Anſicht über die Körperlichkeit der Seele — ſein überlegener Gegner Claudianus Mamertus]. Sein praktiſch-chriſtlicher Geiſt. — Sein Streit mit dem Prädeſtinatianer Lucidus; Concil zu Arles i. J. 475. — Sein Buch de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio: Der freie Wille nicht verloren, nur geſchwächt — unterſcheidet auch eine gratia universalis und specialis, doch gehe dieſer zuweilen das menſchliche Streben voran — ſeine ſinnreiche Zuſammenſtellung der Anthropologie und Chriſtologie; — nennt Auguſtin mit Achtung. — Gennadius über Auguſtin 1207

Männer, wie der durch ſeine praktiſche Würkſamkeit ausgezeichnete Cäſarius v. Arles und Fulgentius v. Ruspe (aus Afrika mit Vielen durch die Vandalen vertrieben, in Sardinien) führen den Sieg der auguſtiniſchen Lehre herbei 1212

Streitigkeiten über des Fauſtus Buch. Die für die Rechtgläubigkeit eifernden ſcythiſchen Mönche zu Conſtantinopel — Anfrage des afrikaniſchen Biſchofs Poſſeſſor an Hormisdas von Rom und deſſen geiſtesfreies, gemäßigtes Antwortſchreiben — jene Mönche, damit unzufrieden, veranlaſſen mehrere Werke des Fulgentius v. Ruspe gegen den Semipelagianismus 1213

Das Concil zu Orange i. J. 529 unter Cäſarius (für gratia praeveniens, gegen Prädeſtination zum Böſen) und das zu Valence (beſtätigt durch Bonifacius II.) zeugen vom Siege des auguſtiniſchen Lehrbegriffs 1215

(β.) Die orientaliſche Kirche. S. 1217—1235.

Geringe Theilnahme des Orients an den anthropologiſchen Streitigkeiten des Abendlands 1217

Theodor v. Mopſueſte: Sein Werk gegen das auguſtiniſche Syſtem (wohl beſonders gegen Hieronymus). — Ob er ſpäter den Julian mit verdammt habe 1217

Seine Anthropologie: Der Menſch das Bild Gottes für die ganze Schöpfung, das Vereinigungsband des ganzen Weltalls; — das nothwendige Hervortreten des Böſen im Zuſtand der Wandelbarkeit; — ſeine Anſicht über das Geſetz und über den Tod; — Erklärung von Röm. 8, 19 1220

Seine Berührungspunkte mit dem Pelagianismus: Schwäche

Seite

der menſchlichen Natur, Freiheitslehre; — Unterſchied: in Theodor's Syſtem hat die Erlöſungslehre (hauptſächlich als Verherrlichung der Natur) einen weſentlichen Platz 1226

Chryſoſtomus. Sein praktiſcher Geiſt, ſeine ruhige Entwicklung, ſeine reichen innren Erfahrungen, ſein Würkungskreis. — Seine Erklärung von Röm. 5, 19; — Einwürkung der Gnade nach Maaßgabe der freien Willensbeſtimmung 1228

Neſtorius, mit Chryſoſtomus weſentlich übereinſtimmend. — Der Vorfall mit den vier pelag. Biſchöfen und ſeine Briefe an Cöleſtin — Denkſchrift des Marius Merkator — des Neſtorius Troſtbrief an Cöleſtius; — der Pelagianismus vom cyrilliſch-epheſiniſchen Concil aus Rückſicht für Rom verdammt 1232

Iſidorus v. Peluſium: Der Same des Guten auch nach dem Fall. — Die Gnade zu Allem erforderlich — iſt gewöhnlich keine zuvorkommende — iſt keine zwingende 1234

e. Die Lehre von den Sakramenten. S. 1235—1258.

Zur Lehre von der Kirche 1235

Der Begriff des Sakraments ein ſehr unbeſtimmter: Der ſchwankende Name sacramentum, — Neigung zur Vervielfältigung heiliger Zeichen, beſonders in der griech. Kirche 1236

Auguſtin's größere dogmatiſche Strenge: Die virtus sacramenti und das sacramentum. — Aeußere Zeichen für jede religiöſe Gemeinſchaft nothwendig, aber die beſtimmte Form konnte Gott im N. T. verändern (Gegenſatz gegen die Manichäer); — Nothwendigkeit der innern Empfänglichkeit; Gottes Gnade nicht abſolut an die Zeichen gebunden. — Er hebt gegenüber den Donatiſten die objektive Bedeutung des Sakraments hervor. — Im N. T., der Religion des Geiſtes, nur wenige, einfache Zeichen 1237

Die Zahl der Sakramente auch unbeſtimmt. — Auguſtinus: vier (Ehe) 1239

Die Lehre von der Taufe. S. 1241—1250.

Verbindung von Taufe und Wiedergeburt. — Im Zuſammenhange mit der verſchiednen Anthropologie heben die Occidentalen mehr die negative, die Orientalen (Gregor v. Naz., Cyrill v. Jeruſalem, Chryſoſtomus, Iſidor v. Peluſium) mehr die poſitive Würkung der Taufe hervor 1241

Theodor v. Mopſueſte: Für die Erwachſenen Sündenvergebung und Gemeinſchaft mit Chriſto; — bei der Kindertaufe eigentlich keine Sündenvergebung, ſondern Mittheilung des höhern Le-

Seite
bens der Anamarteſie. — Seine ſchärfere Sonderung von Vehikel und würkſamem Princip 1244
Aehnlich die Pelagianer, freilich ohne Zuſammenhang mit ihren Principien; der kirchlichen Ueberlieferung folgend behaupten ſie die Nothwendigkeit der Taufe für jedes Alter; ihr Mittelzuſtand für die ungetauften Kinder 1245
Dieſen Mittelzuſtand lehrte auch Gregor v. Nazianz, Auguſtin früher, Ambroſius, Pelagius ſelbſt unbeſtimmt; — Auguſtin dagegen; — Verdammung dieſer Anſicht durch ein Concil zu Karthago i. J. 418 1248
Bei der Kindertaufe vertritt nach Auguſtinus der Glaube der Kirche den des Täuflings 1249
Die Lehre vom heiligen Abendmahl. S. 1250—1258.
Vorherrſchend die Idee einer geiſtig-leiblichen Gemeinſchaft mit Chriſtus; am ſtärkſten bei Cyrill v. Jeruſ., Chryſoſtomus, Hilarius, Ambroſius, Nilus 1250
Nicht grade Verwandlung, — Theodoret über das Verhältniß v. Brod und Wein zum Leibe und Blute Chriſti 1251
Gregor v. Nyſſa nähert ſich der Annahme einer Verwandlung, ſpricht klar die verbreitete Idee einer Wiederholung der Menſchwerdung des Logos aus 1253
Geiſtigere Auffaſſung bei Athanaſius — Auguſtin (der geiſtige Leib Chriſti — manducare intus et foris) — Gregor v. Nyſſa . . 1254
Euſebius von Cäſarea ſcheint wie Origenes das ſinnliche und das geiſtige Abendmahl zu unterſcheiden 1258

f. Die Lehre von den letzten Dingen. S. 1258—1263.

Die Lehre vom ignis purgatorius — ihr Mißbrauch — Pelagius dagegen — Auguſtin ſucht ſie vor Mißdeutung zu verwahren 1258
Die Lehren von ewigen Strafen — öfters durch frivolen Sinn beſtritten, gegen welchen Chryſoſtomus; — aus tiefer chriſtlichem Intereſſe bekämpft von der origeniſtiſchen (beſonders entwickelt bei Gregor von Nyſſa) und der antiochenischen (Zuſammenhang der Apokataſtaſis mit Theodor Grundanſichten) Schule 1260

3. Gegenſätze theologiſcher Geiſtesrichtung, welche aus der Nachwürkung der origeniſtiſchen Streitigkeiten hervorgingen. S. 1264—1307.

Enthuſiaſtiſche Verehrer des Origenes und blinde Eiferer gegen ihn

Seite

im Orient (im Abendland längſt verketzert). — Marcell v. Ancyra Gegner des Origenes: Er ſei der Vater des Arianismus (wogegen Athanaſius); — Vermiſchung platoniſcher Lehren mit dem Chriſtenthum. — Didymus Origeniſt. — Chreſtomathie aus Origenes durch Baſilius und Gregor von Nazianz. — Großer Einfluß des Origenes auf Gregor von Nyſſa 1264

Die Mönche, beſonders in Aegypten, zum Theil für, zum Theil gegen (Pachomius) Origenes 1267

Epiphanius aus Paläſtina — unter den ägyptiſchen Mönchen gebildet — 367 Biſchof von Conſtantia — beleſen, aber unkritiſch — ſein redlicher, aber beſchränkter dogmatiſcher Geiſt — eifriger Gegner des Origenes 1267

Hieronymus. — Seine Verdienſte um das Bibelſtudium. — Sein Eifer für das Evangelium bei großen Charaktermängeln. 1268

Geboren zu Stridon um 430 — Schüler des Grammatikers Donatus und des Apollinaris — als Jüngling zu Rom getauft — in der Einöde von Chalcis in Syrien — Studium der alten Autoren (Anſichten jener Zeit über ein ſolches) — ſein Traum und ſein Eid — lernt das Hebräiſche — wird Presbyter — geht um 380 nach Conſtantinopel zu Gregor von Nazianz: Studium und Ueberſetzungen des Origenes; — im J. 382 nach Rom: Sekretär des Damaſus — viele Freunde und Feinde: würkt für ascetiſches Leben; — geht nach Betlehem: geiſtliche Ausbildung junger Leute; — Verbeſſerung der lat. Bibelüberſetzung und neue Ueberſetzung des A. T. nach dem Urtext 1269

Rufinus und Johannes v. Jeruſalem mit Hieronymus, auch durch origeniſtiſche Studien, verbunden; — des Letzteren Verhältniß zum Origenes (benutzt ihn im Einzelnen) 1275

Der Eifer abendländiſcher Wallfahrer gegen Origenes veranlaßt den für den Ruf ſeiner Rechtgläubigkeit ängſtlich beſorgten Hieronymus zu vorſichtigerem Urtheil über Origenes 1276

Epiphanius im J. 394 zu Jeruſalem, wo er von Johannes die Verdammung des Origenes verlangt, — und zu Betlehem, — ordinirt den Paullinianus. — Schriftſtreit zwiſchen Epiphanius und Johannes. — Hieronymus für Epiphanius. — Ende 396 verſöhnen ſich Hieronymus und Rufinus 1277

Rufinus im J. 397 nach Rom — ſeine umbildende Ueberſetzung des Werkes „περὶ ἀρχῶν“, — Pammachius und Oceanus — Hieronymus feindſelig gegen Rufin — Rufin durch Siricius gerechtfertigt — Anaſtaſius (Marcella) gegen Origenes u. Rufin 1279

Theophilus v. Alexandria. Mit den origeniſtiſchen Mönchen verbunden — ſein Presbyter Iſidorus, — charakterlos . . 1283

Seite

Sein Epiphaniasprogramm im J. 399 gegen die Anthropomorphiten — Erbitterung der ſketiſchen Mönche (Serapion) — Theophilus beſchwichtigt ſie durch Verſtellung 1284

Die origeniſtiſchen Mönche vom Salpeterberge — Evagrius — die vier langen Brüder — aus Rache gegen dieſe und Iſidorus verbindet ſich Theophilus mit den Anthropomorphiten, Hieronymus, Epiphanius, verketzert auf mehreren Synoden ſeit 399 den Origenes und verfolgt jene Mönche, die nach Conſtantinopel, zu Chryſoſtomus fliehen 1285

Johannes Chryſoſtomus. Geb. im J. 347 zu Antiochia — ſeine Mutter Anthuſa — ſein ruhiger Entwickelungsgang — Studium der Alten — ſeit 386 Presbyter zu Antiochia unter Flavian: Beredtſamkeit — 397 Biſchof v. Conſtantinopel: Freimüthigkeit, Zurückgezogenheit, Strenge — Eutropius — ſein wechſelndes Verhältniß zur Eudoxia 1288

Ankunft jener Mönche — Schreiben des Chryſoſtomus an Theophilus — deſſen Anklage der Mönche — Bittſchrift der Mönche an die Kaiſerin — Theophilus nach Conſtantinopel citirt . . . 1291

Theophilus, jetzt voll Rache gegen Chryſoſtomus, verbindet ſich mit deſſen Feinden und dem Epiphanius — Concil unter Epiphanius im J. 401 zur Verdammung des Origenes — Epiphanius kommt 402 nach Conſtantinopel, wird irre an ſeinem Vorhaben 1293

Theophilus, in Einverſtändniß mit der Eudoxia gegen Chryſoſtomus, kommt 403 nach Conſtantinopel — σύνοδος πρὸς τὴν δρῦν: Chryſoſtomus abgeſetzt, des Majeſtätsverbrechens angeklagt und in's Exil abgeführt, aber bald zurückberufen — ſeine Johannespredigt und abermalige Abführung in's Exil nach Cucuſus — ſeine hohe Glaubenszuverſicht und raſtloſe Würkſamkeit für das Evangelium in der Verbannung — Innocenz von Rom verwendet ſich für ihn — neue Erbittrung ſeiner Feinde — wird nach Pityus in Pontus abgeführt, ſtirbt unterwegs zu Comanum im J. 407 gottergeben 1295

Spaltung der Johanniten — beigelegt durch Attikus u. Proklus (438) 1302

Syneſius — trotz ſeiner von der Kirchenlehre abweichenden (zum Theil origeniſtiſchen) Anſichten 410 von Theophilus zum Biſchof von Ptolemais ordinirt 1303

Einzelne origeniſtiſch geſinnte Geiſtliche 1304

Origeniſtiſche Streitigkeiten unter Juſtinian [Tetraditen und Iſochriſten]. Juſtinian's Edikt und Concil unter Mennas im J. 541 gegen origeniſtiſche Lehren. — Ob das fünfte ökumeniſche Concil (533) den Origenes (Didymus, Evagrius) verdammt habe 1305

Seite

Anhang zur Lehrgeſchichte.

Sektengeſchichte. S. 1308—1332.

Bedeutung der Sekten 1308
Audianer. Audius in Meſopotamien — ſein Gegenſatz gegen ungeiſtliche Geiſtliche — Anthropomorphismus — excommunicirt — Biſchof ſeiner Sekte — Zeit der Oſterfeier — als Greis nach Scythien exilirt — Beförderung des ascetiſchen Lebens . 1309
Einſeitig ethiſche Richtungen. Rhetorios und die Gnoſimachen. — [Euphemiten, Hypſiſtarier u. ſ. w.] 1311
Manichäer. S. 1313—1318.
Verfolgung in Perſien im J. 525. — Geſetz Diokletians gegen ſie. — Anfangs unter Conſtantin geduldet (Strategius), ſpäter verfolgt, — des Libanius Verwendung für ſie. — Geſetze gegen ſie ſeit 372. — Leo's d. Gr. Unterſuchungen gegen ſie. — Geſetze Valentinian III. u. Juſtinians (Lebensſtrafe). — In Afrika durch Hunerich (477) verfolgt 1313
Ausbreitung derſelben im Verborgenen: Agapius (gegen Eunomius). — Fauſtus aus Mileve — ſeine Schriften gegen die Kirchenlehre 1317
Neue Miſchungen von Chriſtenthum und orient. Theoſophie: des Ariſtokritus „θεοσοφία" 1318
Priscillianiſten. S. 1319—1332.
Aeußere Geſchichte. S. 1319—1326.
In Spanien. — Markus aus Memphis (Elpidius, Agape). — Priscillian: reich, angeſehn, beredt, ascetiſch ſtreng — die Biſchöfe Inſtantius und Salvianus ſeine Anhänger. — Hyginus von Cordova und Idacius von Emerita gegen ihn. — Synode zu Saragoſſa im J. 380; Ithacius von Soſſuba. — Idacius und Ithacius gebrauchen die weltliche Macht; — die Priscillianer wenden ſich vergeblich an Damaſus von Rom und Ambroſius — beſtechen den Macedonius 1319
Der weltlichgeſinnte Ithacius gewinnt den Uſurpator Maximus gegen die Priscillianer — Synode zu Bourdeaux im J. 384. Inſtantius abgeſetzt, Priscillian appellirt an den Kaiſer — Martinus von Tours verwendet ſich bei dem Kaiſer — den Magnus und Rufus wieder umſtimmen; Unterſuchung durch Euodius: Priscillian hingerichtet, die Priscillianer verfolgt — Theogniſt, Martinus von Tours, Ambroſius gegen dies ungeiſtliche Verfahren — Enthuſiasmus der Unterdrückten [Bachiarius.] . . . 1320
Die Lehre Priscillians. S. 1326—1331.
Dualismus und Emanationslehre. — Die Seelen, göttlichen

Seite

Weſens, ausgeſandt das Reich der Finſterniß zu bekämpfen; — die Seelen in Körper gefeſſelt von den Mächten der Finſterniß — aber zu deren eigner Beſiegung. — Die zwölf ſideriſchen und die zwölf himmliſchen Mächte: der Menſch der Mikrokosmos. — Der Menſch dem Einfluß der Geſtirne noch unterworfen bis zur Erſcheinung des Erlöſers. — Monarchianiſche und doketiſche Vorſtellungen von Chriſto. — Die Wiedergeburt. — Gebrauch des A. T. und mancher Apokryphen 1326

Moral der Priscillianer: ſtreng ascetiſch — fraus pia: des ſpäter katholiſchen Biſchofs Diktinnius „libra". — Die Gegner der Priscillianiſten gebrauchen ähnliche Künſte gegen ſie; wogegen Auguſtin's Werk „de mendacio ad Consentium" 1331

Fortpflanzung der Sekten im Verborgnen; — Concil zu Braga 563 1332

Bedeutung der Sekten für die folgenden Jahrhunderte 1332

Sach- und Namenverzeichniß S. 1333 — Ende.

Bayerische Staatsbibliothek München

Vierter Abſchnitt.

Die Geſchichte der Auffaſſung und Entwickelung des Chriſtenthums als Lehre.

---

1. Allgemeine einleitende Bemerkungen.

Es könnte mit dem Entwickelungsprozeſſe der chriſtlichen Lehre anders ſich zu verhalten ſcheinen, als mit den übrigen Abſchnitten dieſer Periode. Der von dem Übertritte der römiſchen Kaiſer zum Chriſtenthume ausgegangene Umſchwung könnte in dieſer Beziehung nicht dieſelbe Bedeutung zu haben ſcheinen, wie für die übrigen Gebiete der chriſtlichen Entwickelung. Wenn wir auf die überſtandenen Kämpfe mit dem Gnoſticismus zurückblicken, auf die Stellung der Schule des großen Origenes, die durch dieſelbe herbeigeführten Gegenſätze und Vermittelungen, ſo werden wir nicht verkennen können, daß auch unabhängig von jeder äußerlichen Einwürkung ein neues Stadium der Entwickelung hätte beginnen müſſen. Nachdem zuerſt das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums im Kampfe mit dem Judaismus, Hellenismus und Orientalismus ſich behauptet und ſchärfer ausgeſprochen hatte, mußte dieſer Gegenſatz nach außen hin mehr zurücktreten, und die inneren Gegenſätze der verſchiedenen dogmatiſchen Richtungen, welche ſich unterdeſſen gebildet hatten, mußten nun mit einander in Kampf gerathen, um durch ihre Ausgleichung in ihrem Verhältniſſe zu einander eine höhere Einheit vorzubereiten. Auf die Entwickelungsſtufe, als deren eigenthümliches Merkmal wir das vorherrſchend apologetiſche Moment bezeichnen können, mußte eine neue folgen, als deren Charakteriſtiſches

wir das Syſtematiſche nennen müſſen. Die Schule des Origenes macht den Übergang von der apologetiſchen zur ſyſtematiſchen Richtung, wie Origenes von der einen Seite den Gipfelpunkt jener apologetiſchen Richtung, von der andern Seite den Anfangspunkt der neuen ſyſtematiſchen Entwickelung bildet, das Ende der erſten und der Anfang der zweiten Entwickelungsſtufe in ihm ſich berühren. Ein großer Wendepunkt hatte ſich hier alſo von ſelbſt ergeben. Wie aber Äußeres und Inneres in dem Laufe der Geſchichte nicht auf bloß zufällige Weiſe zuſammenkommt, ſondern ein höheres Geſetz Beides mit einander verbindet, ſo iſt es in dieſem höheren, durch die göttliche Weisheit geordneten Zuſammenhange auch begründet, daß mit dem, was durch den Entwickelungsprozeß von innen heraus vorbereitet war, der große Umſchwung von außen her, wodurch die chriſtliche Kirche die herrſchende Macht im römiſchen Reiche wurde, zuſammentraf. Die Folgen dieſer von außen her kommenden großen Veränderung würkten auch wieder auf die Art, wie die von innen heraus vorbereitete neue Richtung ſich entwickelte, zurück, theils fördernd, theils hemmend und trübend. Und wenn in anderen Abſchnitten der Entwickelung der von jener äußerlichen Veränderung herrührende Einfluß auf vorherrſchende Weiſe einwürkte, ſo fehlt doch auch in dem Abſchnitte, welchen wir jetzt behandeln, dieſe Einwürkung nicht, und ſie findet ihren Anſchließungspunkt in dem, was durch die frühere Entwickelung von innen heraus vorbereitet war. In dem Entwickelungsgange der menſchlichen Natur läßt ſich überhaupt kein Zweig getrennt von dem andern betrachten; Alles ſteht vielmehr in Wechſelwürkung mit einander.

Als das Ausgezeichnete dieſer neuen Periode können wir alſo dies betrachten, daß die bisher verborgeneren Gegenſätze der dogmatiſchen Auffaſſung offener hervortraten, daß die bisher dem Bewußtſeyn der Gemeinſchaft in dem eigenthümlichen Grundweſen des Chriſtenthums untergeordneten Gegenſätze nun mit einander in Kampf geriethen.

Nach den Geſetzen des Entwickelungsganges der menſchlichen Natur konnte dies nicht anders geſchehen, der begonnene Entwickelungsprozeß konnte nicht ſtillſtehen. Nachdem das, was zuerſt unentwickelt in dem Bewußtſeyn vorhanden war, in Gegenſätze ſich auseinandergelegt hatte, konnte erſt aus dem Streite derſelben mit einander die harmoniſche Auffaſſung des Chriſtenthums hervorgehen. Sollte von demſelben das Ganze der Menſchheit im Denken wie im Leben durchdrungen werden, ſo mußte es auch in dieſe Gegenſätze eingehen. Aber das Traurige war freilich das, was ſich oft in der Kirchengeſchichte wiederholte, daß unter dieſen Gegenſätzen die Einheit des Alle verbindenden chriſtlichen Bewußtſeyns ganz vergeſſen werden konnte, daß jede Parthei die Lehrſätze der andern nur polemiſch betrachtete, wie es der Gegenſatz, in welchem ſie ſich zu dieſer befand, mit ſich brachte, und daß ſie derſelben, ſtatt in ihre Principien nach deren innerem Zuſammenhange einzugehen, nur von außen her ſie betrachtend Folgerungen Schuld gab, welche ihr durchaus fern lagen. So ſchien jeder der ſtreitenden dogmatiſchen Partheien der Kampf für ihre eigenthümliche Auffaſſungsweiſe mit dem Kampfe für das Chriſtenthum ſelbſt zuſammenzufallen. Hätte man das rechte Verhältniß der begrifflichen Glaubenslehre zu dem Glaubenleben und das Verhältniß der einzelnen chriſtlichen Lehren zu dem, was das eigenthümliche Grundweſen des Evangeliums iſt, zu der Lehre von Chriſtus als dem Erlöſer der Menſchheit mit klarem Bewußtſeyn aufgefaßt und veſtgehalten, ſo würde Alles anders geworden ſeyn. Wo Gegenſätze, welche das chriſtliche Bewußtſeyn ſelbſt berührten, vorhanden waren, würde man doch die gemeinſame Grundlage des chriſtlichen Bewußtſeyns darüber nicht vergeſſen und dieſe immer höher geachtet haben, als jene untergeordneten Unterſchiede. Und noch weniger hätten ſolche Gegenſätze, welche vielmehr nur die Form der begrifflichen Entwickelung als das Unmittelbare des chriſtlichen Bewußtſeyns angingen, die chriſtliche Gemeinſchaft und Einheit

ſtören und zerreißen können: ruhige Verſtändigung würde an die Stelle der einander ausſchließenden und ſchroff bekämpfenden Gegenſätze getreten ſeyn.

Allerdings wenn zuweilen die Streitigkeiten über Lehrformeln durch die leidenſchaftliche Polemik eine größere Wichtigkeit erhielten, als ihnen gebührte, lag ihnen von der andern Seite auch oft ein Gegenſatz von größerer Bedeutung zu Grunde, als es auf den erſten Anblick ſcheinen könnte. Wo über Worte geſtritten wurde, waren es doch keine Wortſtreitigkeiten, ſondern es war der Kampf zwiſchen zwei entgegengeſetzten Grundrichtungen der dogmatiſchen Auffaſſung, welcher ſo zum Ausbruch kam, und eben das Bewußtſeyn von der großen Bedeutung dieſer Grunddifferenz bewegte die Gemüther, daß mit ſo lebhafter Theilnahme ein ſolcher Streit ergriffen werden konnte. Immer aber war es der große Nachtheil, daß man bei allen ſolchen Streitigkeiten das Verhältniß der ſtreitenden Gegenſätze zu einander und zu dem gemeinſamen Grundweſen des Chriſtenthums und das Gewicht der Streitfragen im Verhältniſſe zu dem eigenthümlichen Weſen des chriſtlichen Glaubens nicht zuerſt mit klarem Bewußtſeyn unterſuchte, daß man des Unterſchiedes zwiſchen der begrifflichen Form des Dogma und dem Inhalte des Glaubens nicht klar ſich bewußt wurde. So ſtrebte nun jede einſeitige dogmatiſche Richtung nach Alleinherrſchaft: die in dem Weſen der menſchlichen Natur gegründete und nur den vollen Reichthum des Chriſtenthums in Leben und Denken zu entwickeln nothwendige Mannichfaltigkeit neben einander beſtehender eigenthümlicher Richtungen ſollte nicht geduldet werden. Es entſtand das Streben nach einer beſchränkten und beſchränkenden Einförmigkeit, welche alle verſchiedenen Geiſtesrichtungen in Ein Joch hineinzwängen wollte, und welche die freie naturgemäße Entwickelung der chriſtlichen Glaubenslehre und dadurch am Ende des chriſtlichen Glaubenslebens ſelbſt hemmen mußte.

Noch nachtheiliger wurde der Gang dieſer Lehrſtreitig-

keiten, beſonders in dem oſtrömiſchen Reiche, durch die Einmiſchung einer fremdartigen Staatsmacht, welche die freie Entwickelung und das freie Sichausſprechen der verſchiedenen Gegenſätze hinderte. So geſellte ſich dem rein dogmatiſchen Intereſſe der Streitigkeiten ein fremdartiges weltliches bei, und durch fremdartige weltliche Leidenſchaften und Triebfedern wurde der Gang dieſer Streitigkeiten oft ſehr getrübt. Häufig geſchah es, daß die dogmatiſchen Gegenſätze, welche freilich vermöge ihrer Entwickelung von innen heraus ſchon ſo weit gediehen waren, daß ſie mit einander in Streit gerathen konnten, erſt durch äußerliche, fremdartige, von der Vermiſchung des Kirchlichen und des Politiſchen herrührende Veranlaſſungen zum Kampfe mit einander hervorgerufen wurden. Und davon war die Folge, daß gleich von Anfang an ein fremdartiges, die dogmatiſche Verſtändigung hinderndes und den reinen Entwickelungsgang ſtörendes Intereſſe hinzukam. Durch dieſe Bemerkung aber ſind manche oberflächliche Beobachter zu der falſchen Vorſtellung veranlaßt worden, daß dieſe Streitigkeiten nur von äußerlichen Anläſſen und nur von dem Kampfe der Leidenſchaften ausgegangen ſeyen, da doch die äußerlichen Veranlaſſungen nur hervorrufen konnten, was in dem inneren Entwickelungsgange der Kirche längſt vorbereitet war, wie ſich dieſes bei dem Keime der Gegenſätze in der vorigen Periode uns zeigte und noch mehr bei dem Fortgange dieſer Periode im Einzelnen ſich uns zeigen wird. Es konnte auch der Einmiſchung des Staates nicht gelingen, der Kirche etwas ihrem eigenen Entwickelungsgange ganz Fremdes aufzudringen. Es konnte dadurch nur für gewiſſe vorübergehende Zeitpunkte ein anderes Ergebniß der Streitigkeiten, als dasjenige war, welches dem naturgemäßen Verhältniſſe der ſtreitenden Gegenſätze zu einander entſprach, herbeigeführt werden; aber dieſes von außen her aufgedrungene Ergebniß konnte, wie die Geſchichte dieſer Lehrſtreitigkeiten uns zeigt, nichts Bleibendes ſeyn. Es erfolgte eine deſto heftigere Reaction des dem Innern der Kirche

ſelbſt einwohnenden Geiſtes, und das Fremdartige wurde wieder ausgeſtoßen, doch nicht ohne gewaltſame Bewegungen.

Die verſchiedenen dogmatiſchen Geiſtesrichtungen, welche in der vorigen Periode auf eine univerſellere und vollſtändigere Weiſe ſich entwickeln und ausſprechen konnten, traten in dieſer größtentheils nur bei den Streitigkeiten über einzelne Lehren beſtimmter hervor, und es wurde ihnen nicht Raum gegeben, ſich in größerem Umfange und conſequenter zu entfalten. Deshalb ſind die einzelnen Lehrſtreitigkeiten das Wichtigſte, um den Gegenſatz der verſchiedenen allgemeinen dogmatiſchen Geiſtesrichtungen kennen zu lernen. Wenn in der vorigen Periode der Kampf der ganz durchgeführten allgemeinen Geiſtesrichtungen in den Gegenſätzen des Judaismus, des Gnoſticismus, des Montanismus, der römiſchkirchlichen, der alexandriniſchen Richtung vorherrſchte, ſo traten hingegen in dieſer Periode die Gegenſätze mehr in der Geſchichte der einzelnen Dogmen als in allgemeinen Richtungen der Dogmatik überhaupt hervor. Hätten die allgemeinen Grundrichtungen, welche den Streitigkeiten über einzelne Dogmen zum Grunde lagen, ſich in ihrem ganzen Umfange ausſprechen können, ſo würde dies ſehr bedeutende Folgen für die ganze Entwickelung des Chriſtenthums gehabt haben.

Unter den Lehrſtreitigkeiten dieſer Periode giebt ſich der eigenthümliche Unterſchied zwiſchen der dogmatiſchen Geiſtesrichtung der orientaliſchen und der occidentaliſchen Kirche zu erkennen, ſowie er auch unter denſelben ſich weiter fortgebildet und beſtimmt hat. Es entſpricht dem Gegenſatze zwiſchen dem römiſchen und dem griechiſchen Geiſte. In der orientaliſchen Kirche herrſchte die griechiſche Geiſtesbeweglichkeit und die ſpekulative helleniſche Geiſtesrichtung vor. In der abendländiſchen Kirche war die ſtarre, ruhigere, minder bewegliche und mehr praktiſche römiſche Geiſtesrichtung vorherrſchend. [1]) Daher geſchieht es, daß, während

1) Dieſer Unterſchied zwiſchen beiden Kirchen wurde von griechiſchen

in der orientaliſchen Kirche die Lehrentwickelung mancherlei Gegenſätze durchlaufen mußte, ehe ſie zu einem ruhigen Beſtande kommen konnte, das Ergebniß, zu welchem die orientaliſche Kirche erſt durch mancherlei Stürme und Kämpfe gelangte, von der abendländiſchen auf gewiſſe Weiſe vorausgenommen wurde und ſie ſich nachher die genauen Lehrbeſtimmungen aneignen konnte, welche aus dem Kampfe der Gegenſätze in der orientaliſchen Kirche hervorgegangen waren.

Wie ferner der Gegenſatz zwiſchen einer vorherrſchend ſpekulativen und einer vorherrſchend praktiſchen Richtung das Unterſcheidende zwiſchen der griechiſchen und römiſchen Kirche macht, was ſich ſchon in der vorigen Periode in dem Verhältniſſe der großen Kirchenlehrer zu einander, wie eines Origenes und eines Tertullianus, zu erkennen gab, ſo tritt dieſer Unterſchied auch in der Verſchiedenheit der Gegenſtände, mit denen ſich das theologiſche Intereſſe in beiden Kirchen beſonders beſchäftigte, und daher in der

---

Theologen ſchon im zwölften Jahrhundert richtig bemerkt und zur Vertheidigung der griechiſchen Kirche gegen den Vorwurf, daß alle Häreſieen von derſelben ausgegangen ſeyen, benutzt. S. die Worte des Erzbiſchofs Nicetas von Nikomedien in Anselm. Havelbergens. Dialog. I. III. c. 11. D'Achery Spicileg. T. I. f. 197: Quoniam nova et pluribus inaudita fides subito publice praedicabatur, et in hac civitate studia liberalium artium vigebant et multi sapientes in logica et in arte dialectica subtiles in ratione disserendi praevalebant, coeperunt fidem Christianam disserendo examinare et examinando et ratiocinando deficere. Und es wird ſodann der vana sapientia, durch welche ſich die griechiſchen Irrlehrer hätten verführen laſſen, entgegengeſtellt die simplicitas minus docta der Römer, welche abgeleitet wird vel ex nimia negligentia investigandae fidei vel ex grossa tarditate hebetis ingenii vel ex occupatione ac mole secularis impedimenti. Soweit ſich die geiſtigen Erſcheinungen verſchiedener Zeiten vergleichen laſſen, könnte man eine Analogie wiederfinden in den Verhältniſſen der deutſchen theologiſchen Entwickelung zur engliſchen. — Aber der für die Ergebniſſe ſo bedeutende Unterſchied, daß in Deutſchland das beweglichere Geiſtesleben in der Entwickelung ſeiner Gegenſätze nicht durch byzantiniſchen Despotismus gehemmt wurde.

verſchiedenen Beſchaffenheit der Lehrſtreitigkeiten hervor. Die Lehrſtreitigkeiten der orientaliſchen Kirche beſchäftigen ſich mit den ſpekulativen Beſtimmungen der Dreieinigkeitslehre und der Chriſtologie, wobei allerdings das praktiſch chriſtliche Intereſſe auch zum Grunde lag. Die einzige der abendländiſchen Kirche eigenthümlich angehörende Lehrſtreitigkeit aber geht von dem aus, was der Mittelpunkt des ganzen praktiſchen Chriſtenthums iſt, der Anthropologie in ihrem Zuſammenhange mit der Erlöſungslehre, dem Gegenſatze zwiſchen Natur und Gnade.

Dieſer Unterſchied hatte für die eigenthümliche Richtung der Glaubenslehre in beiden Kirchen ſehr wichtige Folgen. Wie wir in der griechiſchen Kirche ſchon in der vorigen Periode eine einſeitig ſpekulative Auffaſſung und Behandlung der Chriſtologie und der Dreieinigkeitslehre vorherrſchen ſahen, ſo wurde durch den Gang der Lehrſtreitigkeiten in dieſer Periode dieſe Einſeitigkeit noch mehr befördert. Und daher geſchah es, daß in der griechiſchen Kirche die ganze Glaubenslehre einen zu ſehr ſpekulativen Boden erhielt, daß man, was der Philoſophie und was der Glaubenslehre angehört, häufig mit einander vermiſchte, daß die ſpekulativen, das göttliche Weſen betreffenden Beſtimmungen gerade für das Wichtigſte gehalten wurden, und daß man ſich dagegen mit demjenigen, was für das praktiſche Chriſtenthum im wahren Sinne das Wichtigſte iſt, mit der chriſtlichen Anthropologie, wie ſie durch den Zuſammenhang mit der Erlöſungslehre beſtimmt wird, weniger beſchäftigte, daß man, was in keiner unmittelbaren Beziehung zum religiöſen Leben ſteht, für das Wichtigere, das, was in der unmittelbarſten Beziehung dazu ſteht, aber für das Unbedeutendere halten konnte.

Zum Beleg für das Geſagte kann die Art, wie Gregor von Nazianz darüber ſich ausſpricht, dienen. Er nennt unter den Gegenſtänden, mit welchen der öffentliche Lehrvortrag unter den Chriſten ſich zu beſchäftigen habe, die Lehre von einer Welt oder mehreren Welten, von der

Materie, von der Seele, von dem Geiſte und den geiſtigen Naturen, den guten und ſchlechten, von der Alles zuſammenhaltenden und leitenden Vorſehung, von dem, was der menſchlichen Vernunft gemäß und dem, was ihr entgegen iſt, von der urſprünglichen Bildung der menſchlichen Natur und der Wiedergeburt, dem Verhältniſſe beider Teſtamente zu einander, der erſten Erſcheinung Chriſti und ſeiner Wiederkunft, ſeiner Menſchwerdung und ſeinen Leiden, ſeiner Rückkehr zum Vater, der Auferſtehung, dem Ende aller Dinge, dem göttlichen Gerichte und der Vergeltung. Und dann bezeichnet er als die Hauptſache den rechten Vortrag der Dreieinigkeitslehre, einen ſolchen, welcher zwiſchen dem Sabellianismus und dem Arianismus die rechte Mitte halte. [1]) Wir ſehen, wie hier die einzelnen Lehren ohne organiſche Verbindung, ohne Beziehung auf ihr eigenthümliches Verhältniß zu dem, was das religiöſe Bedürfniß verlangt, was den Mittelpunkt des chriſtlichen Bewußtſeyns bildet, zuſammengeſtellt ſind. Beſtimmungen, welche gar keine praktiſche Bedeutung haben, in dem für die Gemeinde beſtimmten Vortrage gar nicht zur Sprache kommen ſollten, erſcheinen als die wichtigſten, wo das rechte Maaß zu verfehlen das Gefährlichſte ſey. Auf das aber, wovon das ganze eigenthümliche Weſen des chriſtlichen Glaubens und Lebens abhange, wird gar nicht hingewieſen. An einer andern Stelle [2])

1) Ὅσα περὶ κόσμων ἢ κόσμου πεφιλοσόφηται· περὶ ὕλης, περὶ ψυχῆς, περὶ νοῦ καὶ τῶν νοερῶν φύσεων, βελτιόνων τε καὶ χειρόνων, περὶ τῆς τὰ πάντα συνδεούσης τε καὶ διεξαγούσης προνοίας, ὅσα τε κατὰ λόγον ἀπαντᾷν δοκεῖ καὶ ὅσα παρὰ λόγον τὸν κάτω καὶ τὸν ἀνθρώπινον· ἔστι τε ὅσα περὶ τῆς πρώτης ἡμῶν συστάσεως καὶ τῆς τελευταίας ἀναπλάσεως, τύπων τε καὶ ἀληθείας καὶ διαθηκῶν καὶ Χριστοῦ παρουσίας πρώτης τε καὶ δευτέρας, σαρκώσεώς τε καὶ παθημάτων καὶ ἀναλύσεως, ὅσα τε περὶ ἀναστάσεως, περὶ τέλους, περὶ κρίσεως καὶ ἀνταποδόσεως σκυθρωποτέρας τε καὶ ἐνδοξοτέρας· τὸ κεφάλαιον, ὅσα περὶ τῆς ἀρχικῆς τριάδος ὑποληπτέον, ὅσπερ δὴ καὶ κινδύνων μέγιστος τοῖς φωτίζειν πεπιστευμένοις. Orat I. T. I. f. 15.

2) Orat. XXXIII. f. 536.

ſpricht er zwar gegen Diejenigen, welche das ſich mit dem Chriſtenthume Beſchäftigen nur darin ſetzten, über die Dreieinigkeitslehre zu ſpekuliren, und er warnt vor der Richtung, über das Weſen der Gottheit, welches man erſt im ewigen Leben vollkommen erkennen werde, zu viel beſtimmen zu wollen. Aber dann nennt er unter den Dingen, mit denen man ſich auf eine heilſamere Weiſe beſchäftigen würde und bei welchen auch eine Verirrung nicht gefährlich ſey, [1]) das Leiden Chriſti. Ein Irrthum in Hinſicht auf das Verhältniß der Leiden Chriſti zum Erlöſungswerke ſchien ihm alſo nicht ſo wichtig, wie ein auf das Verhältniß der Hypoſtaſen in der Trias ſich beziehender Irrthum. Wir erkennen in dieſer Urtheilsweiſe eine Richtung, welche keineswegs dem chriſtlichen Standpunkte als eine naturgemäße entſpricht; denn das Chriſtenthum geht nicht von einer ſpekulativen Gotteslehre, ſondern von geſchichtlichen Thatſachen göttlicher Offenbarung aus.

Indem ſo in der griechiſchen Dogmatik das, was den Mittelpunkt des von göttlichen Thatſachen ausgehenden Chriſtenthums bildet, mehr zurückgeſtellt, das ſpekulative Element aber zum Mittelpunkte gemacht wurde, war die Folge davon, daß es an einem gemeinſamen Centrum fehlte, von welchem aus das ganze chriſtliche Leben in ſeinem Grundprincip und der Anwendung deſſelben, Glaubens- und Sittenlehre als ein organiſch zuſammenhangendes Ganze ſich hätte entwickeln können, und daß daher neben einer zu metaphyſiſchen, unlebendigen Glaubenslehre eine geſetzliche oder einſeitig ascetiſche Sittenlehre herging.

Eine ganz andere Richtung nahm die Dogmatik der abendländiſchen Kirche. Der praktiſche Geiſt derſelben beſchäftigte ſich von Anfang an beſonders mit dem, worauf das eigenthümliche Grundweſen des Chriſtenthums ruht, dem Gegenſatze von Natur und Gnade, und ſo wurde die Aufmerkſamkeit vorherrſchend dem Thatſächlichen zugewandt,

---

1) Ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον.

dem von Chriſtus gewürkten Heil im Gegenſatze zu dem, was die menſchliche Natur früher war und ohne ihn iſt. Darauf bezog ſich die einzige in der abendländiſchen Kirche heimathliche Lehrſtreitigkeit. Daher geſchah es, daß hier die Beziehung des ganzen chriſtlichen Lebens, der Glaubens- und Sittenlehre auf einen gemeinſamen Mittelpunkt, von dem aus alles eigenthümlich Chriſtliche beſtimmt wird, in dem Bewußtſeyn hervortreten konnte. Darauf eingewürkt zu haben, iſt beſonders das Verdienſt des großen Kirchenlehrers, der das bedeutendſte wiſſenſchaftliche Organ für den Geiſt der abendländiſchen Kirche wurde, des Auguſtinus. Wie Auguſtin ſelbſt dieſen Mittelpunkt des Chriſtenthums bezeichnet hat in Worten, welche wir mit den von Gregor von Nazianz angeführten vergleichen können. „Das ganze Weſen des chriſtlichen Glaubens — ſagt er — ruht auf dem Gegenſatze zwiſchen zwei Menſchen, von denen der Eine Der iſt, durch welchen wir in die Knechtſchaft der Sünde gerathen, der Andere Der, durch welchen wir von der Sünde erlöſet werden, wie denn der Eine uns in ſich zu Grunde gerichtet hat, indem er ſeinen Willen vollbrachte, der Andere uns in ſich erlöſet hat, indem er nicht ſeinen Willen, ſondern den Willen Deſſen, der ihn geſandt hat, erfüllte; denn es iſt Ein Gott und Ein Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, der Menſch Jeſus Chriſtus.“ [1]) Und von dieſem Mittelpunkte der abendländiſchen Glaubenslehre konnte denn auch die Reaction des chriſtlichen Bewußtſeyns in dem Läuterungsprozeſſe der Kirche durch die deutſche Reformation ausgehen. Daher konnte nicht der Geiſt der orientaliſchen, ſondern

---

1) In causa duorum hominum, quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis, quorum ille nos in se perdidit, faciendo voluntatem suam, non ejus a quo factus est, iste nos in se salvos fecit, non faciendo voluntatem suam, sed ejus, a quo missus est, in horum ergo duorum hominum causa proprie fides Christiana consistit. Unus est enim Deus et unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. De peccato originali §. 28.

nur der Geiſt der abendländiſchen Kirche eine ſolche aus ſich erzeugen.

Die bedeutendſte Erſcheinung in der allgemeinen Geſchichte der Glaubenslehre, deren Einfluß aus der vorigen Periode in dieſe herüberreichte, war der Kampf zwiſchen dem ſpekulativen Geiſte der origeniſtiſchen Schule und der entgegengeſetzten praktiſch-realiſtiſchen Geiſtesrichtung. Zu Alexandria ſelbſt erhielt ſich freilich der Geiſt dieſer Schule nicht als ein in ſeinem ganzen Umfange und in ſeiner ganzen Kraft lebendig fortwürkender. Die Katechetenſchule zu Alexandria blieb nicht das, was ſie unter dem Clemens und Origenes geweſen war. Didymus war der einzige und der letzte ausgezeichnete Lehrer in derſelben, doch der originelle, tiefſinnige Geiſt des Origenes fehlte ihm, ſo bewunderswerth auch die Gelehrſamkeit war, welche ſich der ſchon in früher Jugend erblindete Mann erworben hatte. Auf die alexandriniſche Kirche im Ganzen ging nur ein Theil der Geiſtesrichtung des Origenes über; nur das contemplativ-myſtiſche und zum Theil das ſpekulative Element pflanzte ſich in derſelben immer fort, und daraus bildete ſich nach und nach der eigenthümliche dogmatiſche Charakter dieſer Kirche; aber der freie und vielſeitige Forſchungsgeiſt des Origenes wich von derſelben. Den größten Einfluß erhielt hingegen Origenes durch ſeine Schriften auf die Bildung einiger bedeutender Kirchenlehrer des Orients, welche unter den Lehrſtreitigkeiten durch ihren freien Geiſt und ihre theologiſche Mäßigung ſich auszeichneten, den Euſebius von Cäſarea und die drei großen Kirchenlehrer Kappadociens, den Gregor von Nazianz, den Baſilius von Cäſarea und deſſen tiefſinnigen Bruder, auf welchen der ſpekulative Geiſt des Origenes beſonders einwürkte, Gregor von Nyſſa.

Überhaupt, wenngleich der chriſtlich-realiſtiſche Geiſt der abendländiſchen Kirche dem ſpekulativen der origeniſtiſchen Schule ein Gegengewicht hielt, und wenngleich manche der eigenthümlichen Ideen des Origenes allgemein verworfen

wurden, theils ſolche, für deren Auffaſſung die Entwickelung des theologiſchen Geiſtes in dieſer Zeit noch nicht reif war, theils ſolche, welche, aus einer Vermiſchung des Platonis- mus mit dem Chriſtenthume herrührend, dem Weſen des Evangeliums würklich fremdartig waren, ſo hatte doch die origeniſtiſche Schule in dieſem Kampfe dahin gewürkt, eine geiſtigere Auffaſſung der chriſtlichen Glaubenslehre in der ganzen Kirche zu verbreiten, den rohen Anthropomorphis- mus und Anthropopathismus, den ſinnlichen Chiliasmus aus der Glaubenslehre überall zu verdrängen. Und in der Behandlung der wichtigſten einzelnen Dogmen läßt ſich die Nachwürkung des Einfluſſes jenes großen Kirchenlehrers auf die Entwickelung der im vierten Jahrhundert hervor- tretenden Gegenſätze nicht verkennen, was ſich uns nachher beſonders in der Geſchichte der Lehrſtreitigkeiten zeigen wird.

Wie durch die alexandriniſche Schule der Platonismus auf die Geſtaltung der chriſtlichen Theologie den größten Einfluß gewonnen, und wie die philoſophiſche Geiſtes- form dieſer Schule ſich daraus gebildet hatte, ſo blieb dieſe Form des wiſſenſchaftlichen Geiſtes in der griechiſchen Kirche auch bei allen Denen, welche mit einer wiſſenſchaft- lichen Auffaſſung der Glaubenslehre ſich beſchäftigten, die herrſchende. Nur der beſchränkte Verſtandesdogmatismus, welcher von dem Eunomius ausging, ein veräußerlichter und verflachter, dem ſpäteren Socinianismus verwandter Supernaturalismus, ſuchte das Element des Platonismus ganz zu verdrängen. Hätte jener den Sieg erhalten kön- nen, ſo ſtand der Glaubenslehre eine gänzliche Umbildung bevor. Aber beſonders die in der origeniſtiſchen Schule gebildeten drei großen Kirchenlehrer Kappadociens traten dieſer ganzen neuen Richtung mit großem Nachdruck ent- gegen. Es handelte ſich hier von den am tiefſten eingreifenden Fragen über das Weſen des Chriſtenthums und der Reli- gion überhaupt, ob die Religion mehr Sache des Begriffs oder des Lebens ſey, über das Verhältniß des Glaubens zum Wiſſen. Im Zuſammenhange mit der Geſchichte der

Lehrſtreitigkeiten werden wir von dieſen merkwürdigen Gegenſätzen ausführlicher zu handeln Gelegenheit haben.

Unabhängig von dem Einfluſſe des Origenes zeigt ſich uns eine neue Vermiſchung des Platonismus mit dem Chriſtenthume, in welcher auch das Platoniſche noch weit mehr über das Chriſtliche vorherrſchte, als es bei Origenes der Fall war, bei dem Syneſius aus Cyrene, zuletzt Biſchof von Ptolemais, der Metropole von Pentapolis, in den erſten Zeiten des fünften Jahrhunderts. Wir ſehen hier an einem merkwürdigen Beiſpiele, auf welche Weiſe ſich allmählig aus den in platoniſcher Form aufgefaßten Grundideen des religiöſen Bewußtſeyns ein Übergang zum Chriſtenthume bilden, daß aber auch eine Umbildung chriſtlicher Lehren zu Symbolen platoniſcher Ideen daraus hervorgehen konnte. Wie dieſer Platonismus in früheren Zeiten [1]) an den heidniſchen Kultus und an das hierarchiſche Syſtem des Heidenthums ſich angeſchloſſen, aus dieſer Vermiſchung ein myſtiſch-theurgiſches Religionsſyſtem ſich gebildet hatte, ſo konnte eine ähnliche Erſcheinung in chriſtlicher Form aus einer Anſchließung des Platonismus an das herrſchende Kirchenweſen hervorgehen. Die falſche Idee von dem Prieſterthume, nach welcher dieſes als etwas Vermittelndes zwiſchen Himmel und Erde, zwiſchen Gott und den Menſchen erſchien, ein Organ, um himmliſche Kräfte zur Erde herabziehen, die Menſchen bei Gott zu vertreten, die falſche damit zuſammenhangende Idee von den Sakramenten als den Trägern jener himmliſchen Kräfte, alles Dies konnte leicht Anſchließungspunkt für theurgiſche Vorſtellungen werden. Das Syſtem einer ſolchen aus der Vermiſchung des Chriſtenthums und des Platonismus gebildeten Theurgie und myſtiſchen Symbolik finden wir vollends ausgebildet in den unter dem Namen des Dionyſius Areopagita untergeſchobenen Schriften, welche in dem Verlaufe des fünften Jahrhunderts entſtanden ſeyn mögen.

---

1) S. Bd. I. 2te Aufl. S. 47.

Groß war auch der Einfluß, den Origenes auf die Bibelauslegung ausübte. Von ihm wurde zuerſt eine wiſſenſchaftlichere Behandlung derſelben der rohen, fleiſchlich buchſtäblichen mit dem Anthropomorphismus und Chiliasmus verbundenen entgegengeſtellt. Wir erkennen dieſen Einfluß, dem *alles gelehrte exegetiſche* Studium ſeine Anregung *verdankt, bei einem* Euſebius von Cäſarea, und dieſer Einfluß geht durch einen Hieronymus auch in die dem Origenes am meiſten abgeneigte abendländiſche Kirche über. Doch wie von dieſem großen Kirchenlehrer der Anſtoß zu Manchem gegeben wurde, was bei ihm ſelbſt unter verſchiedenen hemmenden und trübenden Einflüſſen noch nicht zur freien Entwickelung gelangen konnte, was ſich erſt ſpäter von dieſen frei machen mußte, ſo iſt dies auch hierauf anzuwenden. Wir haben geſehen, wie Origenes durch den Gegenſatz gegen jene fleiſchlich buchſtäbliche Auslegung und durch ſeine ſpekulative Principien zu einer willkührlich allegoriſirenden Erklärungsweiſe hingetrieben wurde. Bisher beſtanden eben nur jene beiden entgegengeſetzten Einſeitigkeiten, die fleiſchlich buchſtäbliche und die allegoriſirende Richtung. Nachdem aber einmal durch Origenes das Intereſſe für wiſſenſchaftliche Bibelerklärung hervorgerufen worden, begann von dieſem aus ſchon am Ende der vorigen Periode in der Mitte zwiſchen jenen beiden entgegengeſetzten Extremen eine grammatiſch-logiſche Bibelauslegung ſich zu bilden. Wir haben eine exegetiſche Schule von ſolcher Richtung in der antiocheniſchen Kirche aufkeimen geſehen. Dieſe Keime wurden noch weiter entwickelt durch ausgezeichnete Männer des vierten und im Anfange des fünften Jahrhunderts, einen Euſtathius, Biſchof von Antiochia, einen Euſebius, Biſchof von Emiſa in Phönizien, einen Diodorus, Biſchof von Tarſus in Cilicien, und insbeſondere den ſcharfſinnigen, originellen Theodorus, Biſchof von Mopſueſtia in demſelben Lande; in der alexandriniſchen Kirche hingegen pflanzte die alte allegoriſirende Erklärungsweiſe ſich fort.

Jene neue exegetiſche Richtung mußte eine genauere Unter-

ſcheidung des Göttlichen und Menſchlichen in der heiligen Schrift, welche bisher vernachläſſigt worden, herbeiführen. Wir haben in der vorigen Periode geſehen, wie die allegoriſirende Bibelauslegung genau zuſammenhing mit den übertriebenen Inſpirationsbegriffen, nach welchen man zwiſchen Weſen und Form in der Mittheilung göttlicher Dinge gar nicht zu unterſcheiden, Alles auf gleiche Weiſe als Werk göttlicher Eingebung zu betrachten pflegte. Und dieſe allegoriſirende Auslegung diente wieder dazu, eine ſolche Anſicht von der heiligen Schrift, als einem Werke göttlicher Eingebung, wobei man auf die menſchlichen und geſchichtlichen Bedingungen des Urſprungs der einzelnen Schriften und ihre darin begründeten eigenthümlichen Verſchiedenheiten gar nicht Rückſicht zu nehmen brauchte, zu befördern. Wenn man einmal von einer ſolchen Vorausſetzung ausging, konnte man bei der Auslegung ſelbſt keine Schwierigkeiten, keine Steine des Anſtoßes finden, welche dazu geführt hätten, das Unhaltbare jener Auffaſſung der heiligen Schrift erkennen zu laſſen; denn durch willkührliche Behandlung des Buchſtabens, durch die Annahme eines myſtiſchen Sinnes [1]) konnte man leicht alles Schwierige, alle in den bibliſchen Darſtellungen auffallenden Verſchiedenheiten beſeitigen. Es erhellt aber auch, wie, indem man ſo der heiligen Schrift die höchſte Verehrung dadurch beweiſen wollte, daß man Alles in ihr auf gleiche Weiſe als göttlich anerkannte, überall Myſterien göttlicher Offenbarung in ihr ſuchte, man in der Anwendung auf das Einzelne dazu hingetrieben wurde, an der wahren Achtung, welche in der treuen Erforſchung des Inhalts und Sinnes ſich bewährt, es fehlen zu laſſen; wir erinnern daran, daß wir in der vorigen Periode ſogar eine Richtung, welche das Geſchichtliche in Mythen verwandelte, daher kommen ſahen. Hingegen jene neue grammatiſch-logiſche Bibelauslegung mußte mit dem Göttlichen auch das Menſchliche in den heiligen Schriften bemerken laſſen.

---

1) Die ἀναγωγὴ εἰς τὸ νοητόν.

Man mußte hier Schwierigkeiten wahrnehmen, welche nur durch Unterſcheidung des Göttlichen und des Menſchlichen bei dem Urſprunge dieſer Schriften beſeitigt werden konnten. Man mußte unterſcheiden lernen, was von der Einen Beſeelung durch den göttlichen Geiſt und was von der verſchiedenen Eigenthümlichkeit der ihr zu Organen dienenden Menſchen abzuleiten, was aus der Zeitfolge der genetiſchen Entwickelung zu erklären ſey. Man mußte veranlaßt werden, das Weſen der Einen göttlichen Beſeelung und die verſchiedene Form, in welcher dieſelbe zur Erſcheinung kommt, auseinanderzuhalten. Wenn man auch noch nicht dazu gelangen konnte, eine neue durchgreifende Behandlungsweiſe des Inſpirationsbegriffs daraus abzuleiten, ſo wurden doch von dieſem Standpunkte einzelne Ideen vorgetragen, welchen eine eigenthümliche Modifikation des Inſpirationsbegriffs zum Grunde liegt.

So unterſcheidet Theodorus von Mopſueſtia das Eine Princip der Beſeelung durch den heiligen Geiſt und die durch die verſchiedenen Zwecke bedingte Verſchiedenheit ſeiner Offenbarungsformen. „Es war derſelbe Eine Geiſt, — ſagt er — welcher den ſolcher Einwürkungen Gewürdigten ſeine Gnade mittheilte, mannichfaltig aber waren die Würkungen, wie es das jedesmalige Bedürfniß verlangte,“ wobei er 2. Korinth. 4, 13 zum Beleg anführt.[1]) Das Zurücktreten des Selbſt- und Weltbewußtſeyns, das Ekſtatiſche erklärt er daher, weil der Geiſt von dem Gegenwärtigen und Weltlichen ganz abgezogen werden mußte, um die Offenbarung der göttlichen Dinge aufnehmen zu können;[2]) „denn wenn

---

1) Πολύτροποι δὲ καὶ κατὰ τὴν χρείαν ἐνεγίνοντο αὐτοῖς αἱ ἐνέργειαι, καθ᾽ ἃς τὴν ἀποκάλυψιν ἐδέχοντο τῶν ἀναγκαίων. Commentar. in Naum c. 1. in Wegnern Theodori quae supersunt omnia Vol. I. Berolin. 1834. p. 397.

2) Ἐκστάσει ἅπαντες ὡς εἰκὸς τῶν ἀποῤῥητοτέρων ἐδέχοντο τὴν γνῶσιν, ἐπείπερ ἐχρῆν αὐτοὺς ταῖς ἐννοίαις πόῤῥω που τῆς παρούσης καταστάσεως γεγονότας, οὕτω δυνηθῆναι τῇ τῶν δεικνυμένων θεωρίᾳ προσανέχειν μόνῃ. L. c. p. 397.

wir — ſagt er — den Unterricht unſerer Lehrer nicht genau aufnehmen können, ohne ganz abgezogen von allem Anderen genau auf das Vorgetragene zu achten, wie war es denn jenen Männern möglich, ſo hohe Offenbarungen zu empfangen, ohne zur Zeit jener Anſchauungen mit ihren Gedanken aus dem Gegenwärtigen herauszutreten?" [1]) Aus dem Weſen einer ſolchen Ekſtaſe leitet er es ab, daß der Inhalt der göttlichen Offenbarung in der Form einer gehörten Stimme oder eines der Anſchauung vorgeführten Geſichts Dem, der die Offenbarung empfing, ſich darſtellte. [2]) So erkennen wir bei Chryſoſtomus den in der antiocheniſchen Schule gebildeten Schriftausleger, wenn er kein Bedenken trägt, viele Verſchiedenheiten der evangeliſchen Erzählungen in unbedeutenden Dingen, wie in Zeit, Ort und einzelnen Redensarten anzuerkennen. Dieſe Übereinſtimmung in der Hauptſache bei den Verſchiedenheiten in unweſentlichen Dingen betrachtet er als einen Beweis für die Glaubwürdigkeit der Erzählungen. [3]) Für wichtig hält er nur die Übereinſtimmung im Weſentlichen, in dem, was zum Heil dient, worauf das Chriſtenthum ruht. Dazu rechnet er die Menſchwerdung Gottes, die Wunder Chriſti, ſeine Auferſtehung, ſeine Himmelfahrt, daß er zum Heil dienende Gebote gegeben, daß das neue Teſtament mit dem alten nicht in Widerſpruch ſteht.

Auch bei dem Hieronymus bemerken wir den Einfluß der wiſſenſchaftlichen Bibelauslegung in der Art, wie er

---

1) *Μὴ τῷ λογισμῷ πρότερον κατὰ τὸν τῆς θεωρίας καιρὸν ἐξισταμένοις τῶν παρόντων;*

2) Die *διδασκαλία τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὥστε δοκεῖν αὐτοὺς ὥσπερ τινὸς λαλοῦντος ἀκούειν· ἔστι δὲ ὅτι καί τινα ὀπτασίαν ὁρῶντες μετ' ἐκείνης ἤκουον τῶν λεγομένων.* So erklärt er die Viſion des Petrus in der Apoſtelgeſchichte, die Viſion Johannes des Täufers bei der Taufe Chriſti. S. das Fragment in der von dem Jeſuiten Corderius herausgegebenen Catene zum Johannes.

3) *Ἡ δοκοῦσα ἐν μικροῖς εἶναι διαφωνία πάσης ἀπαλλάττει αὐτοὺς ὑποψίας.* Hom. I. in Matth. §. 2. T. VII. ed. Montf. f. 5.

Göttliches und Menſchliches in der heiligen Schrift unterſcheidet. So führt er bei Galat. 5, 12 zwar verſchiedene Meinungen an, wie diejenige, nach welcher man zu einer gezwungenen Erklärung lieber ſeine Zuflucht nahm, als etwas von dem unrein Menſchlichen, wie man ſonſt meinte thun zu müſſen, in den Briefen des Apoſtels anzuerkennen; [1]) er ſelbſt aber neigt ſich zu der Anſicht hin: Man müſſe ſich nicht darüber wundern, wenn der Apoſtel als ein Menſch und noch in dem ſchwachen Gefäße eingeſchloſſener Menſch, der noch ſah ein ander Geſetz in ſeinen Gliedern, das da widerſtritt dem Geſetz in ſeinem Gemüthe und ihn gefangen nahm in der Sünden Geſetz (Röm. 7, 23) [2]), ſich einmal zu einer ſolchen Ausdrucksweiſe habe fortreißen laſſen, in welche man fromme Menſchen oft verfallen ſehe. [3]) Alſo erkennt hier Hieronymus in den Worten des Paulus etwas, das nicht aus der Würkſamkeit des göttlichen Geiſtes, ſondern aus dem trübenden Einfluſſe der noch nicht ganz verklärten menſchlichen Eigenthümlichkeit abzuleiten ſey. Daß man eine ſolche Erſcheinung in dem neuen Teſtamente finde, dies gebraucht er auch zur Vertheidigung des alten Teſtaments gegen die Gnoſtiker, was weiter entwickelt dazu führen würde, auch in jenem Göttliches und Menſchliches mehr zu unterſcheiden. [4])

1) Eine der verſchrobenen Erklärungen, welche die Ängſtlichkeit der Orthodoxie erzeugt hat: Sed et illud dici potest, licet superfluum quibusdam esse videatur, quod Paulus non tam maledixerit eis, quam oraverit pro illis, ut eas partes corporis perderent, per quas delinquere cogebantur.

2) Welche Worte, wie erhellt, Hieronymus auf den Standpunkt des Wiedergeborenen bezieht.

3) Nec mirum esse, si apostolus ut homo et adhuc vasculo clausus infirmo, vidensque aliam legem in corpore suo semel fuerit hoc loquutus, in quod frequenter sanctos viros cadere perspicimus. Lib. III. in ep. ad Galat. c. 5. Ed. Vallarsi T. VII. 1. p. 493.

4) Seine Worte: Nunc a nobis contra haereticos proferatur, Marcionem videlicet et Valentinum et omnes, qui contra vetus latrant Testamentum, qua ratione illi, qui creatorem sanguinarium severum

Jene falſche Anſicht von der Bibel als einem durchaus göttlichen Buche, einem Codex göttlicher Offenbarung, bewog Manche, den Brief an den Philemon in die Sammlung des neuen Teſtaments nicht aufnehmen zu wollen, weil hier Alles nur Menſchliches ſey, nichts von göttlicher Offenbarung in dieſem Briefe ſich finde. [1]) Es machten Manche von der richtigen Unterſcheidung zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen bei der Beſeelung der Apoſtel durch den göttlichen Geiſt eine falſche Anwendung, indem ſie mit der richtigen Unterſcheidung eine falſche Trennung verbanden, das rechte organiſche Verhältniß zwiſchen Beidem nicht zu finden wußten. Der Apoſtel — ſagten ſie — habe nicht immer und nicht Alles auf ſolche Weiſe, daß Chriſtus in ihm redete, geſprochen, denn die menſchliche Schwäche hätte auch die ununterbrochene Einwohnung des heiligen Geiſtes nicht tragen können. Alles, was ſich auf die Befriedigung der irdiſchen Bedürfniſſe, wie Eſſen und Trinken, beziehe, ſey doch davon ausgeſchloſſen. Was Paulus Gal. 2, 20 ſage, daß nicht er lebe, ſondern Chriſtus in ihm, laſſe ſich nicht auf Alles anwenden. So ſeyen auch die Propheten nach vollbrachter Weiſſagung zum gewöhnlichen Standpunkte des Bewußtſeyns zurückgekehrt und Menſchen, wie alle Andere, geworden. Außer bei Chriſtus ſey bei Keinem der heilige Geiſt immer geblieben. [2]) Hieronymus weiſet gegen Solche auf die Zuſammengehörigkeit des Gött-

bellatorem et tantum judicem criminantur, hoc in apostolo Dei boni valeant excusare. Et certe nullam puto in veteri lege tam trucem, tam cruentam in aliquo esse sententiam. Quidquid ergo illi pro apostolo excusationis attulerint, hoc nos pro lege veteri defendemus.

1) Die Worte bei Chryſoſtomus Argumentum in ep. ad Philemon. T. XI. f. 772: Περιττὸν εἶναι τὸ καὶ ταύτην προςκεῖσθαι τὴν ἐπιστολὴν, εἴγε ὑπὲρ πράγματος μικροῦ ἠξίωσεν, ὑπὲρ ἑνὸς ἀνδρός.

2) Non semper apostolum nec omnia Christo in se loquente dixisse, quia nec humana imbecillitas unum tenorem sancti spiritus ferre potuisset. Excepto Domino nostro Jesu Christo in nullo sanctum spiritum permansisse. Hier. praef. ad Philemon. ed. Vallarsi p. 741. 742.

lichen und Menſchlichen im Chriſtenthume hin, und mit größerer Klarheit entwickelt dies Chryſoſtomus. „Wenn Einer auf geiſtliche Weiſe lebt, — ſagt er — ſo nützt die Art ſeiner Erſcheinung, ſein Gang, ſeine Art zu reden und überhaupt Alles an ihm Denen, die es betrachten.“ [1])

Die antiochenische Schule wurde durch ihre eigenthümliche neue exegetiſche Richtung auch zu einer andern Auffaſſung von dem Verhältniſſe des alten Teſtaments zum neuen hingeführt. Wenn die allegoriſirende Auslegung es leicht machte, die ganze neuteſtamentliche Lehre in das alte Teſtament hineinzulegen, ſo wurden die Antiochener durch jene Richtung und ihre hermeneutiſchen Grundſätze dazu getrieben, zu erforſchen, was die altteſtamentlichen Schriftſteller unter den beſtimmten geſchichtlichen Bedingungen von ihrem eigenthümlichen Standpunkte aus mit Bewußtſeyn ſagen wollten. Sie erkannten aber auch dabei den höheren Geiſt, der durch das ganze alte Teſtament hindurchgeht, die von dem alten Teſtamente in das neue hinüberleitenden Ideen. Sie unterſchieden daher das ideale und das reale, geſchichtlich bedingte Element in den altteſtamentlichen Schriften, die dem Bewußtſeyn der von dem heiligen Geiſte erleuchteten Schriftſteller zum Grunde liegende, ihren Geiſt erfüllende Idee, welche in Chriſtus ihre Verwürklichung gefunden und nach ihrer Verwürklichung erſt zu klarerem Bewußtſeyn entwickelt worden ſey, und die eigenthümliche durch die Zeitumgebungen dargebotene Form, in welcher ſie dieſelbe aufgefaßt hätten. Sie hielten auseinander, was die Propheten von ihrem eigenthümlichen geſchichtlichen Standpunkte aus hätten ſagen wollen und was der ſie beſeelende Geiſt Gottes durch ſie erzielt. So unterſchieden ſie bewußte und unbewußte Weiſſagung, und durch ihre Unterſcheidungen konnte dem Glauben und der Wiſſenſchaft gleiches Recht widerfahren,

---

1) Ὅταν τις πνευματικῶς ζῇ καὶ σχήματα καὶ βαδίσματα καὶ ῥήματα καὶ πράγματα τοῦ τοιούτου καὶ πάντα ἁπλῶς τοὺς ἀκούοντας ὠφελεῖ. L. c. f. 773.

der Gegenſatz zwiſchen dem philologiſch geſchichtlichen und dem religiöſen Standpunkte ausgeglichen werden. Das, was Manche unter den Gnoſtikern, wie wir in dem zweiten Bande nachgewieſen haben, ſchon erſtrebten, wurde von den Antiochenern mit klarerem, wiſſenſchaftlichem Bewußtſeyn ausgeſprochen und entwickelt. So ſagt Theodorus von Mopſueſtia: „Vieles von dem, was Wunderbares geſchehen, ſey es in Beziehung auf das Volk, ſey es in Beziehung auf einige zu einem beſtimmten Zwecke Auserwählte, ſpricht die heilige Schrift auf hyperboliſche Weiſe in Hinſicht Jener aus, und der Buchſtabe hat hier nach dem Augenſchein keine Wahrheit; als wahr wird Solches befunden, wenn es auf den Herrn Chriſtus ſelbſt angewandt wird, welcher, wie er in jeder Hinſicht dem Schattenweſen des Geſetzes ein Ende gemacht und die ihm entſprechende Wahrheit an deſſen Stelle geſetzt hat, daher auch die Wahrheit ſolcher Ausſprüche darthut.“ [1]) Die an Abraham gegebene Verheißung, daß in ihm und ſeinem Samen alle Völker geſegnet werden ſollten, beziehe ſich dem buchſtäblichen Sinne nach auf ſeine leiblichen Nachkommen, der Wahrheit nach aber auf Chriſtus, durch welchen im wahrhaften Sinne die Völker geſegnet worden ſeyen. [2]) So erklärt er auch die dem David gegebenen Verheißungen über das von ſeinem Hauſe ausgehende Reich auf eine zwiefache Weiſe. [3]) Daher konnte Theodorus bei der Erklärung der altteſtamentlichen Citate im neuen Teſtamente den Sinn der Stellen in dem ur-

---

1) *Λέγει μὲν ὑπερβολικώτερον ἐπ᾽ αὐτῶν ἐκείνων ἡ γραφὴ, τῆς λέξεως κατὰ τὸ πρόχειρον τὴν ἀλήθειαν οὐκ ἐχούσης, εὑρίσκεται δὲ ἀληθῆ τὰ τοιαῦτα, ὅταν ἐπ᾽ αὐτοῦ κρίνηται τοῦ δεσπότου Χριστοῦ, ὃς ἐν ἅπασι παύσας μὲν τοῦ νόμου τὴν σκίαν ἐπεισαγαγὼν δὲ τὴν ἀλήθειαν τὴν οἰκείαν εἰκότως καὶ τῶν φωνῶν τῶν τοιούτων ἐπιδείκνυσι τὴν ἀλήθειαν.* S. den Commentar über die kleinen Propheten, ed. Wegnern p. 612.

2) Es iſt auch zu vergleichen, was Theodor im Commentar über den Joel l. c. S. 156 u. d. f. ſagt.

3) S. den Commentar über den Micha l. c. S. 354.

ſprünglichen Zuſammenhange des alten Teſtaments und die durch die Apoſtel von denſelben gemachte Anwendung unterſcheiden. [1]) Indem er die verſchiedenen Stufen in der Entwickelung der Offenbarungsreligion von einander ſonderte, behauptete er, daß in dem alten Teſtamente nur die Einheit Gottes, noch nicht aber die Dreieinigkeit geoffenbart geweſen ſey. [2]) Er meinte, dies würde ſchon daraus erhellen, weil die Apoſtel, nachdem ſie ſo lange Zeit mit Chriſtus umgegangen, von dem höheren Sinne, in welchem er der Sohn Gottes ſey, noch nichts gewußt, ſondern ihn Sohn Gottes genannt hätten nur in dem Sinne, in welchem man es früher aufzufaſſen gewohnt geweſen ſey, inſofern er einer beſonderen Verbindung mit Gott gewürdigt worden. [3])

Dieſe Verſchiedenheit der exegetiſchen und hermeneutiſchen Richtung in der antiocheniſchen und der alexandriniſchen Schule hing ſelbſt mit einer allgemeineren Grundverſchiedenheit der Geiſtesrichtungen zuſammen und wurde wiederum die Quelle mancher anderen Verſchiedenheiten vermöge der Differenzen, die ſich bei der Ableitung der Glaubenslehre aus der heiligen Schrift darnach ergeben mußten. Zum Grunde lag hier die tief eingreifende Verſchiedenheit, daß von der alexandriniſchen Schule auf einſeitige Weiſe nur das Göttliche hervorgehoben wurde, die antiocheniſche Schule aber Göttliches und Menſchliches im Einklang mit einander aufzufaſſen ſuchte.

---

1) Z. B. Röm. 3, 12 in dem oben angeführten Commentar S. 501 und in mehreren anderen Stellen.

2) S. den angeführten Commentar über die kleinen Propheten S. 513.

3) *Καὶ τούτου γε ἀπόδειξις αὐτάρκης ἐκ τῶν μακαρίων ἀποστόλων γένοιτο ἂν, οἳ ἐπὶ τῆς τοῦ δεσπότου Χριστοῦ παρουσίας ἐπὶ μακρῷ τῷ χρόνῳ συγγεγονότες αὐτῷ Χριστὸν μὲν ὡμολόγουν ἐγνωκότες διὰ πολλῆς διδασκαλίας, υἱὸν δὲ, καθ' ὃν ἔφην λόγον, θεοῦ οὐκ ἠπίσταντο, πλὴν ὅσον κατὰ οἰκείωσιν ἔλεγον θεοῦ υἱὸν τὸν Χριστὸν κατὰ τὸ τῶν πρόσθεν ἔθος ἁγίων τε καὶ δικαίων.* In dem angeführten Commentar über die kleinen Propheten S. 539.

In der alexandrinischen Schule herrſchte eine intuitive, zum Myſtiſchen ſich hinneigende Geiſtesrichtung, in der antiochenischen eine logiſch reflektirende Verſtandesrichtung vor, wenngleich das innige Chriſtenthum, welches unter mancherlei Geiſtesrichtungen beſtehen kann, dabei nicht fehlte. Die erſtere Richtung ging darauf aus, das Überſchwengliche, Unausſprechliche und Unbegreifliche der im Chriſtenthume geoffenbarten göttlichen Dinge [1]) recht hervorzuheben, das Unbegreifliche als unbegreiflich, als Gegenſtand des Glaubens und der religiöſen Anſchauung hinzuſtellen, ſich allen Erklärungsverſuchen zu widerſetzen, und um dies ſo ſtark als möglich auszudrücken, ſuchte ſie ſolche Ausdrücke, wodurch die Sache recht auf die Spitze geſtellt wurde und welche dem Mißverſtande allerdings ausgeſetzt waren. Dagegen war es das Streben der antiochenischen Verſtandesrichtung, wenn ſie gleich dem Glauben ſein Recht ließ und das Unbegreifliche nicht erklären wollte, doch in der Verſtandesentwickelung die Sache ſo klar, als es geſchehen konnte, darzuſtellen und den möglichen Mißverſtändniſſen insbeſondere hinſichtlich der Vermiſchung und Verwechſelung des Göttlichen und des Menſchlichen durch ſcharfe Begriffsbeſtimmungen ſo viel als möglich vorzubeugen. Von der einen Seite herrſchte das Streben vor, das Übervernünftige der Offenbarungslehre als ſolches hinzuſtellen im Gegenſatze mit Allem, was zu einem Rationaliſiren führen konnte, von der andern Seite das Streben, mit dem Übervernünftigen zugleich das Vernunftgemäße darzuthun, die Lehre ſo zu entwickeln, daß ſie im Einklang mit der Vernunft ſich darſtellte. Jede dieſer beiden Richtungen konnte zu der entgegengeſetzten Einſeitigkeit hinführen, die eine zu einer myſtiſchen Hyperorthodoxie, die andere zu einem das Chriſtenthum verdünnenden Rationalismus. Sie ſollten einander das Gegengewicht halten und einander gegenſeitig mäßigen. Aber die durch profane Leidenſchaft und Einmiſchung der

1) *Τὸ ἄῤῥητον, τὸ ἄφραστον, τὸ ἀπερινόητον τοῦ μυστηρίου.*

weltlichen Macht getrübte Art, wie ſie mit einander in Streit geriethen, ließ den Gegenſatz nicht dazu kommen, daß er ſich ganz ausſprechen und ſich auf naturgemäße Weiſe ausgleichen konnte.

Die Richtung der antiochenischen Schule finden wir gemildert und von dem Gefühlschriſtenthume noch mehr durchdrungen bei den beiden Männern, welche beide das Muſter der Bibelauslegung für dieſe Periode darſtellen, und von denen der Zweite auch das Muſter fruchtbarer homiletiſcher Anwendung der Bibel giebt, Theodoret und Chryſoſtomus. Das Beiſpiel des Letzten zeigt, wie vortheilhaft dieſe exegetiſche Richtung ihrer Natur nach, wo ein tiefes und inniges chriſtliches Gefühl und ein erfahrungsreiches inneres chriſtliches Leben hinzukam, für die homiletiſche Bibelbenutzung und dadurch für die Predigerwürkſamkeit überhaupt werden mußte.

Die nordafrikaniſche Kirche blieb immer das wiſſenſchaftliche Organ für den eigenthümlichen chriſtlichen Geiſt des Abendlandes. Was in der vorigen Periode Tertullianus geweſen war, wurde in dieſer Auguſtinus. In ihm ſtellt ſich uns Tertullian verfeinert, vergeiſtigt und verklärt wieder dar. Er iſt der eigentliche Kirchenvater für das Abendland. Was Origenes für die theologiſche Entwickelung der orientaliſchen Kirche geweſen war, das wurde Auguſtinus für die theologiſche Entwickelung der occidentaliſchen Kirche; der Einfluß dieſes großen Kirchenlehrers war in mancher Hinſicht noch allgemeiner und länger fortwürkend als der Einfluß jenes. Er verband großen Scharf- und Tiefſinn mit einem von dem Chriſtenthume erfüllten und durchdrungenen Gemüth und vielſeitiger chriſtlicher Lebenserfahrung. An ſyſtematiſchem Geiſte war er dem Origenes wohl überlegen, aber es fehlte ihm die gelehrte hiſtoriſche Bildung, welche dieſen ausgezeichnet hatte. Hätte er eine ſolche mit ſeinen großen Geiſtes- und Gemüthseigenſchaften verbunden, ſo würde er dadurch vor mancher dogmatiſchen Einſeitigkeit und mancher auf die Spitze geſtellten, ſchroffen dogma-

tiſchen Übertreibung, zu welcher er durch ſeinen ſpekulativen Geiſt, ſeine ſtrenge ſyſtematiſche Conſequenz, verbunden mit einſeitiger Richtung des chriſtlichen Gefühls, fortgeriſſen wurde, bewahrt worden ſeyn.

Wir bemerkten bei der alexandriniſchen Gnoſis ein zwiefaches Element, die platoniſche Auffaſſung von dem Verhältniſſe der eſoteriſchen philoſophiſchen Religionserkenntniß und des ſymboliſchen Volksglaubens (der ἐπιστήμη und der δόξα) zu einander, und von der andern Seite die aus dem chriſtlichen Bewußtſeyn hervorgehende Auffaſſung von dem Verhältniſſe der dogmatiſchen Erkenntniß zum Glauben. Erſt bei dem Auguſtinus kam es zu einer klaren Sonderung beider Auffaſſungsweiſen und zu einem entſchiedenen Siege der letzteren über die erſtere. Auch des Auguſtinus wiſſenſchaftliche Entwickelung ging, wie die Entwickelung des Origenes, von dem Platonismus aus, aber nur mit dem Unterſchiede, daß bei dem Origenes das platoniſche Element zuweilen ſich mit dem chriſtlichen vermiſchte und dieſes letztere ſich unterordnete. Bei dem Auguſtinus hingegen machte ſich die Theologie frei von der Vermiſchung mit dem Platonismus, und die chriſtliche Anſchauungs- und Denkweiſe ſprach ſich auf eine ſelbſtſtändige Art auch im Gegenſatze gegen den Platonismus aus, von welchem ſeine wiſſenſchaftliche Geiſtesentwickelung zuerſt beſtimmt worden war. Damit hing zuſammen, daß wenn bei dem Origenes das philoſophiſche und dogmatiſche Intereſſe ſich häufig mit einander vermiſchte, bei dem Auguſtinus hingegen, bei welchem das, was der Mittelpunkt ſeines inneren chriſtlichen Lebens war, auch Mittelpunkt ſeiner Glaubenslehre wurde, das Dogmatiſche ſich im Ganzen reiner und ſelbſtſtändiger entwickelte, obgleich auch bei ihm unwillkührlich das philoſophiſche Intereſſe und Element ſeines ſpekulativen Geiſtes ſich mit dem chriſtlichen und dogmatiſchen vermiſchte, und obgleich von ihm aus dieſe Vermiſchung auf die an ihn ſich anſchließende ſcholaſtiſche Theologie des Mittelalters überging. Wir ſehen in dem Auguſtinus den

Glauben, für den die antignoſtiſche Richtung gekämpft hatte, mit der Gnoſis, welche von der alexandriniſchen Schule ausgegangen war, verſöhnt. Seine eigenthümliche Lebensbildung läßt uns verſtehen, wie er auf dieſen bedeutenden Platz in der Entwickelung der Glaubenslehre geſtellt wurde. Der Übergang von der platoniſchen Religionsphiloſophie zu der eigenthümlich chriſtlichen Gnoſis bildete ſich bei ihm aus ſeinem eigenen Leben heraus. Die dogmatiſche Begriffsentwickelung ging bei ihm der Natur der Sache gemäß aus der Erfahrung des inneren Lebens hervor.

Wir erinnern hier zuerſt an das, was wir früher bemerkten,[1]) daß eine wahrhaft fromme Mutter frühzeitig den Samen des Chriſtenthums in das kindliche Gemüth des Auguſtinus ſtreute; in kindlicher, unbewußter Frömmigkeit entwickelten ſich die erſten Keime ſeines geiſtigen Lebens; welchen Reichthum das Leben des Glaubens auch einer von wiſſenſchaftlicher Bildung nicht berührten Seele geben könne, das ſah er an dem Beiſpiele ſeiner frommen Mutter vor ſich. Auf die Periode des frommen, kindlichen Lebens folgte bei ihm die Periode der Selbſtentzweiung, des Kampfes; denn neunzehn Jahre alt wurde er zu Karthago von der Richtung, welche die fromme Erziehung ihm gegeben hatte, durch die Zerſtreuungen und Verderbniſſe der großen Stadt abgeführt. Das Feuer ſeiner kräftigen Natur mußte erſt durch die Macht der Religion geläutert und verklärt werden; die großen, wildtobenden Kräfte mußten erſt, nachdem ſie ihn in viele Lebensſtürme hineingeworfen hatten, durch eine höhere himmliſche Macht gezügelt und geregelt, durch einen höheren Geiſt geheiligt werden, ehe er Ruhe finden konnte. Wie ein menſchliches Wort der Gegenwart oder Vorzeit für das Leben des Einzelnen oft eine beſondere Bedeutung gewinnt durch das Zuſammentreffen mit ſchlummernden Gefühlen oder Ideen, welche dadurch auf einmal zu klarem Bewußtſeyn hervorgerufen werden, ſo geſchah es

1) S. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 444.

durch ein ſolches Zuſammentreffen, daß eine dem Auguſtinus gerade auffallende Stelle in dem Hortenſius des Cicero, welche von der Würde und Erhabenheit der Philoſophie handelte, einen beſonderen Eindruck auf ihn machte. Die höheren Bedürfniſſe ſeiner geiſtigen und ſittlichen Natur wurden ihm dadurch auf einmal zum Bewußtſeyn gebracht. Das Wahre und Gute zog auf einmal ſein Gemüth mit unbeſchreiblicher Sehnſucht an; es ſtellte ſich dem Innerſten ſeiner Seele ein höchſtes Gut dar als das einzige würdige Ziel menſchlichen Strebens, dagegen ihm Alles, was ihn bisher beſchäftigt und ergötzt hatte, als nichtig erſchien. Aber die ungöttlichen, wilden Triebe waren noch zu mächtig in ſeiner feurigen Natur, als daß er jetzt ſchon im Stande hätte ſeyn können, jener Sehnſucht, welche, nachdem ſie ihn ſo einmal ergriffen, nicht wieder untergehen konnte in ſeiner Seele, ſich ganz hinzugeben und dem Reize des Nichtigen, das er gern verachten und meiden wollte, zu widerſtehen. Es begann jetzt in ſeiner Seele der Kampf, welcher ſich durch eilf Jahre ſeines Lebens hindurchzog.

Aus den rhetoriſchen Schulen hervorgegangen, von der in denſelben herrſchenden Verbildung angeſteckt, von der geſunden Einfalt entfremdet, befand er ſich in einer ähnlichen Gemüthsſtimmung und Richtung, wie diejenige war, in welcher ſich der Kaiſer Julianus befand, als er der platoniſchen Theoſophie zugeführt wurde; die Einfalt der heiligen Schrift konnte ihm nicht zuſagen. Und da Vieles in der Kirchenlehre ihm, der von außen her dazu kam, bei dem es in den Erfahrungen ſeines inneren Lebens noch gar keinen Anſchließungspunkt finden konnte, unverſtändlich bleiben mußte, da ihm eine Vermittelung für das Verſtändniß fehlte, ſo konnten die Vorſpiegelungen der manichäiſchen Sekte, welche klare Erkenntniß ſtatt des blinden Autoritätsglaubens, Aufſchluß über alles Göttliche und Menſchliche verſprach, ihn, den unerfahrenen Jüngling, deſto mehr anziehen. Begünſtigt wurde ſein Übertritt zu dieſer Sekte ohne Zweifel durch das, was ſeine Seele von

Anfang an ſo ſehr bewegte und ſein Nachdenken beſonders beſchäftigte, die Frage über den Urſprung des Böſen. Wie er in ſeinem eigenen Innern den Gegenſatz zwiſchen dem Guten und Böſen mit ſo großer Macht hervorbrechen ſah, konnte er auch in der äußeren Welt ihn überall wiederfinden. Und ſo konnte der Dualismus ſich ihm empfehlen. Wie viel hätte der ſcharfe dialektiſche Geiſt des Auguſtinus zur Unterſtützung einer ſolchen Weltanſchauung finden können, wenn er derſelben länger treu geblieben wäre! [1]) Er trat unter den Manichäern zuerſt in die Klaſſe der auditores ein; es war das Ziel ſeiner Wünſche, in die Klaſſe der electi aufgenommen zu werden, um die Myſterien der Sekte, deren räthſelhafte Beſchaffenheit ſeinem Durſte nach Erkenntniß deſto Größeres verſprach, verſtehen zu lernen und die erſehnten Aufſchlüſſe endlich zu erhalten. Doch wußte er ſich ſchon nach den Principien des manichäiſchen Dualismus Alles zurechtzulegen. Er verfaßte eine Äſthetik von dieſem Standpunkte, ſeine dem römiſchen Rhetor Hierius gewidmete Schrift de apto et pulchro, in welcher er den Gegenſatz des Guten und Böſen mit dem Gegenſatze des Schönen und Häßlichen zuſammenſtellte, überall, in der geiſtigen und ſittlichen Welt wie in der Natur, denſelben Dualismus zwiſchen der Monas und Dryas nachzuweiſen ſuchte.

Da aber die Unterredung mit einem der angeſehenſten Lehrer dieſer Sekte, Namens Fauſtus, ſeine Erwartungen ſo ſehr täuſchte, ſo wurde er, nachdem er an zehn Jahre Mitglied der Sekte geweſen war, in ſeinem Glauben irre. Er gelangte endlich vollends zu der Überzeugung, daß der Manichäismus Täuſchung ſey; aber er gerieth ſodann in die Gefahr, in gänzlichen Skepticismus zu verfallen, wenn ihn nicht der ſeinem Innern tief eingepflanzte Glaube an Gott und Wahrheit davon zurückgehalten hätte. Bei dieſem inneren Kampfe war beſonders wichtig für ihn die Be-

1) Was auch von P. Bayle bemerkt worden.

kanntſchaft mit Werken der platoniſchen und neoplatoniſchen Philoſophie, welche er durch lateiniſche Überſetzungen erlangte. Er ſelbſt ſagt, daß ſie ein unglaubliches Feuer in ihm entzündeten.[1]) Sie ſprachen ſein religiöſes Bewußtſeyn an; nur eine Philoſophie, welche ſo den Thatſachen des unmittelbaren Gottesbewußtſeyns und dem religiöſen Bedürfniſſe ſich anſchloß, und welche zugleich in dieſer Form, wie der neuere Platonismus ihm entgegenkam, ſo manche würkliche oder ſcheinbare Anklänge an das früh ſeiner Seele eingepflanzte Chriſtliche enthielt, nur eine ſolche Philoſophie konnte ihn in ſeiner damaligen Gemüthsſtimmung ſo ſehr anziehen. Wichtig wurde die Beſchäftigung mit dieſer Philoſophie für ihn als Übergangspunkt vom Skepticismus zu dem klar entwickelten Bewußtſeyn von einer unverläugbaren objektiven Wahrheit, als Vorbereitung zur Vergeiſtigung ſeines durch den Manichäismus an ſinnliche Bilder gewöhnten Denkens, als Übergangspunkt von einem durch die Phantaſie beherrſchten zu einem begrifflichen Denken, und von dem Dualismus zur conſequenten Anerkennung Eines Urweſens, wo freilich für ſein ſpekulatives Denken die Gefahr gegeben war, in das andere Extrem eines einſeitigen Monismus zu verfallen. Er gelangte auf dieſem Wege zuerſt zu einem das Chriſtliche ſich aneignenden religiöſen Idealismus, um von dieſem zu dem einfachen evangeliſchen Glauben hinübergeleitet zu werden. Anfangs war ihm dieſe platoniſche Philoſophie Alles, und er ſuchte nichts weiter. Nur die Macht der, wie er ſelbſt ſagte, ſeinem innerſten Mark eingepflanzten Religion ſeiner Kindheit zog ihn zu den von ihr zeugenden Schriften hin. Er dachte ſich, daß, wie es nur Eine Wahrheit gebe, dieſe Religion mit jener höchſten Weisheit nicht im Streit ſeyn könne, daß ein Paulus nicht ein ſo herrliches Leben hätte führen können, wie er geführt haben ſolle, wenn ihm jene höchſte

1) Lib. II. c. academicos §. 5: Etiam mihi ipsi de me ipso incredibile incendium concitarunt.

Wahrheit gefehlt hätte. So glaubte er anfangs, daß das Chriſtenthum ihm nichts Anderes geben könne als nur eine andere Form für die Wahrheiten, welche er ſchon aus der platoniſchen Philoſophie erkannt hatte. Er dachte ſich Chriſtus als einen Propheten, der an Erleuchtung und Heiligkeit mit keinem andern zu vergleichen ſey, den Propheten, der von Gott dazu in die Welt geſandt worden, um das, was durch philoſophiſche Unterſuchung nur Wenigen hätte bekannt werden können, durch Autoritätsglauben in das allgemeine Bewußtſeyn der Menſchheit zu verpflanzen. Von dieſem Standpunkte aus wußte er ſich aus ſeinem platoniſchen Idealismus alle chriſtlichen Lehren auszudeuten; er glaubte ſie zu verſtehen und ſprach von denſelben wie ein Kenner, der ſeiner Sache gewiß iſt. Wie er ſelbſt nachher ſagte, fehlte ihm das, was allein das rechte Verſtändniß des Chriſtenthums geben kann, und ohne das Jeder ſtets nur die Schale des Chriſtenthums ohne den Kern hat, die von dem Grunde der Demuth ausgehende Liebe.[1])

Aber dieſe nur vom Denken, nicht vom Leben aus erbaute Theorie wurde ihm von dem Leben aus zerſtört; denn die platoniſche Philoſophie hielt ihm Ideale vor, welche zwar ſeinen Geiſt entzückten, aber nicht dieſem die Kraft geben konnten, über das Fleiſch zu ſiegen. Die Ideale entfernten ſich von ihm, wenn er ſie ergreifen wollte; von den ungöttlichen Trieben, welche er ſchon beſiegt zu haben glaubte, wurde er immer wieder hinabgezogen. Wie er alſo durch das Leben dahin geführt wurde, das Bedürfniß kennen zu lernen, welches das Chriſtenthum allein zu befriedigen vermag und ohne das es nicht lebendig verſtanden werden kann, das Bedürfniß nach Erlöſung aus dem inneren Zwieſpalte, ſo fand er auch in dem Chriſtenthume mehr

1) Wie er ſelbſt in ſeinen Confeſſionen ſagt von dieſem Zeitpunkte ſeines Lebens: Garriebam plane quasi peritus, jam enim coeperam velle videri sapiens; ubi erat illa caritas, aedificans a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus? Confess. lib. I. c. 20.

als er darin geſucht hatte, da er auf mehr ſpekulativem Wege demſelben zugeführt worden. So machte beſonders das Studium der pauliniſchen Briefe, zu welchem er in dieſer Epoche kam, einen deſto mächtigeren Eindruck auf ſein inneres Leben, weil ſo Vieles in der Grunddidee dieſer Briefe von dem, was Geſetz, was Geiſt und was Fleiſch und was der Kampf zwiſchen beiden iſt, ſich an ſeine eigenen inneren Erfahrungen und Kämpfe anſchloß nnd ihm daraus anſchaulich wurde. Vieles, was ihm früher, ehe er dieſe Erfahrungen gemacht, unverſtändlich geweſen war, konnte er jetzt verſtehen; er lernte überhaupt das Chriſtenthum immer mehr verſtehen, je mehr er durch ſein inneres Leben in demſelben einheimiſch wurde, und je mehr er die heiligende Kraft der göttlichen Lehre in ſeinem eigenen Innern erfuhr. So drehte ſich denn nach und nach das Verhältniß bei ihm um: es war ihm nicht mehr die platoniſche Philoſophie das Gewiſſeſte, und es war nicht mehr bloß das Vorurtheil für die Religion ſeiner Kindheit bei ihm, daß ſie, was durch jene Philoſophie ihm mitgetheilt worden, in einer mehr populären Form ihm geben werde; ſondern wie er in Chriſto ſeinen Erlöſer gefunden, ſo war ihm Alles, was Er gelehrt, untrügliche, keiner andern Beſtätigung bedürfende Wahrheit, der höchſte Prüfſtein für alles Andere. Er hatte auch die Kraft dieſer Lehre in ſeinem Innern erfahren, und dies war ihm ein ſubjektiver Beweis von ihrer Göttlichkeit und Wahrheit. Sein religiöſes und ſittliches Bedürfniß war nun befriedigt; nur ſein Erkenntnißtrieb ſuchte noch Befriedigung. Er ſehnte ſich, das, was ihm durch den Glauben an eine göttliche Autorität und durch innere Erfahrung gewiß war, auch mit der Vernunft aus inneren Gründen als wahr und nothwendig zu erkennen, und dazu ſollte ihm die platoniſche Philoſophie das Mittel geben. [1])

---

1) So ſprach er bei dem Antritte ſeines drei und dreißigſten Jahres in eben dieſer Epoche ſeines Lebens: Mihi autem certum est, nusquam

Auf dieſem Standpunkte ſeiner Entwickelung begegnete es ihm nun freilich zuweilen, daß er bibliſchen Begriffen ihre volle eigenthümliche Bedeutung nahm, indem er ſie in die Sprache der platoniſchen Philoſophie übertrug, wie er z. B. die Weisheit dieſer Welt nur eine ſolche nannte, welche in dem ſinnlichen Schein befangen iſt, welche ſich nicht bis zu den Ideen erhebt, das Reich Chriſti, als ein Reich nicht von dieſer Welt, ein ſolches, welches in der Ideenwelt gegründet iſt. 1) Und es war dies nicht etwa ein Wechſel des Ausdrucks, bei welchem die Sache nichts verlor, ſondern die Form des Ausdrucks hing mit dem eigenthümlichen ethiſchen Geſichtspunkt jener Schule genau zuſammen. Auguſtin, damals noch befangen in dem platoniſchen Intellektualismus, war beſonders geneigt, auf den Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Sinnlichkeit Alles zurückzuführen, das Göttliche vielmehr nur der Sinnlichkeit und

---

prorsus a Christi auctoritate discedere, non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est — ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere, impatienter desiderem, — apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido. C. academicos l. III. §. 43.

1) In ſeiner Kritik ſeiner eigenen Schriften, ſeinen retractationes lib. I. c. 3, tadelt Auguſtin ſelbſt dieſe Übertragung der Glaubensbegriffe in die philoſophiſche Sprache der platoniſchen Schule, die er ſich in jenen aus der bemerkten Epoche ſeines Lebens herrührenden Schriften, wie in dem Werke de ordine lib. I. c. 11 erlaubt hatte. Wenn Chriſtus ſage: „mein Reich iſt nicht von dieſer Welt," meine er darunter nicht die Ideenwelt (den κόσμος νοητός) im Gegenſatze gegen die ſinnliche (den κόσμος αἰσθητός), ſondern vielmehr die Welt, in welcher ein neuer Himmel und eine neue Erde ſeyn würden, wenn das werde erfüllt werden, was wir uns erbitten mit den Worten „dein Reich komme." Zugleich iſt dabei zu bemerken die Unbefangenheit, mit der er anerkennt, daß der Begriff von einem mundus intelligibilis in dem platoniſchen Sinne keineswegs an und für ſich etwas Unchriſtliches enthalte, ſondern richtig verſtanden etwas durchaus Unläugbares ſey, inſofern der mundus intelligibilis nichts Anderes ſey als die ewige, unwandelbare Weltordnung, wie ſie in der göttlichen Vernunft gegründet iſt.

dem ſinnlichen Schein, als der ſelbſtſüchtigen Richtung des Geiſtes entgegenzuſtellen, das Böſe beſonders aus der Hinneigung zur Sinnlichkeit und zum ſinnlichen Schein abzuleiten. Doch nach und nach, je mehr das Chriſtenthum von dem inneren Leben aus ſeine ganze Denkweiſe durchdrang, lernte er den Unterſchied der platoniſchen und der chriſtlichen Ideen erkennen, und ſeine Glaubenslehre machte ſich frei von den Feſſeln des Platonismus.

Auguſtin hatte aus ſeiner eigenen Erfahrung gelernt, daß in Beziehung auf die Erkenntniß göttlicher Dinge das Leben dem Begriffe vorangehen, das Denken von dem realen Grunde des Lebens aus ſich entwickeln müſſe; denn daher waren ja anfangs die in der Kirchenlehre ſich ihm darſtellenden chriſtlichen Wahrheiten als etwas ſo Thörichtes ihm erſchienen, und die Vorſpiegelungen viel verſprechender manichäiſcher Scheinweisheit hatten ihn ſo leicht fortreißen können, weil jene Wahrheiten in ſeinem inneren Leben noch gar keinen Anſchließungspunkt fanden. Erſt von dem inneren Leben aus hatte er an jene Wahrheiten glauben und ſie verſtehen gelernt. Durch die Liebe zum Göttlichen, durch die Macht der religiös-ſittlichen Geſinnung hatte er über den Skepticismus, von dem er eine Zeit lang verſucht worden, geſiegt. So wurde es, wie überall ſeine Glaubenslehre der Abdruck ſeiner inneren Lebensentwickelung und daher eine ſo lebendige war, eine Grundidee bei ihm, daß man in die göttlichen Dinge ſich hineinleben müſſe, ehe man zu einer intellektuellen Erkenntniß derſelben fähig ſeyn könne, daß das Verſtehen und Erkennen von göttlichen Dingen die ſich hingebende Liebe vorausſetze und aus derſelben hervorgehe, wie er ſagt: „Wir müſſen Den, welchen wir erkennen wollen, zuerſt lieben mit vollkommener Liebe.“ [1]) „Durch das Leben — ſagt er —

1) So ſagt er de moribus ecclesiae catholicae lib. I. §. 47 gegen die Manichäer: Quamobrem videte, quam sint perversi atque praeposteri, qui sese arbitrantur Dei cognitionem tradere, ut perfecti

machen wir uns würdig, zu erkennen, was wir glauben." [1]) Es war ihm klar, daß vom Herzen das religiöſe Erkennen ausgehen müſſe, daß nur durch die ganze Hingabe des Gemüths die den Geiſt befriedigende Wahrheit gefunden werden könne. Die Art, wie die Manichäer zu einer Weisheit der Vollkommenen führen wollten, erſchien ihm jetzt als Verkehrung der naturgemäßen Ordnung, eine Art des Suchens, welche nothwendig ihres Ziels verfehlen müſſe. Man könne ſie — ruft er ihnen zu — nicht gleich zur Erkenntniß der Glaubenswahrheit führen, ſondern man müſſe ihnen zuerſt zeigen, wie ſie allein dazu zu gelangen fähig werden könnten. „Die vom heiligen Geiſte eingeflößte Liebe — ſagt er — führt zum Sohne, das heißt, zu der Weisheit Gottes, durch welche der Vater ſelbſt erkannt wird; denn die Weisheit und Wahrheit kann auf keine Weiſe gefunden werden, wenn nicht mit allen Kräften der Seele darnach verlangt wird. Aber wenn ſie ſo geſucht wird, wie es ihrer würdig iſt, kann ſie Denen, welche ſie lieben, ſich nicht entziehen und verbergen. Durch Liebe wird verlangt, durch Liebe geſucht, durch Liebe angeklopft, durch Liebe geoffenbart, durch Liebe endlich verharrt man in dem Geoffenbarten." [2]) Jetzt war er überzeugt, daß der Menſch zuerſt von einer göttlichen Autorität die Wahrheit, die ihn heiligen ſolle, demüthig empfangen müſſe, ehe er geheiligt zur Erkenntniß der göttlichen Dinge mit einer erleuchteten Vernunft fähig

---

simus, cum perfectorum ipsa sit praemium. Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus?

1) Vita, per quam meremur scire, quod credimus. De moribus ecclesiae catholicae lib. I. §. 37.

2) Si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo pacto potest. At si ita quaeratur, ut dignum est, subtrahere sese atque abscondere a suis dilectoribus non potest. Nach Anführung von Matth. 7, 7; 10, 26: Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo, quod revelatum fuerit, permanetur. L. c. §. 31.

ſeyn könne. Wenngleich nur das durch göttliche Autorität den Menſchen geoffenbart werden könne, was ſeinem inneren Weſen nach Wahrheit ſey, daher auch aus inneren Gründen als wahr erkennbar, ſo müſſe doch der Zeit nach als Vorbereitungs- und Bildungsmittel, um für dieſe Erkenntniß von innen heraus fähig zu werden, der Autoritätsglauben vorangehen.[1])

Doch war er noch einigermaßen in der Anſicht des Platonismus von dem Verhältniſſe der δόξα zur ἐπιστήμη in der Religion befangen. Wie er erkannte, daß ohne die wiſſenſchaftliche Bildung, zu der verhältnißmäßig nur Wenige unter den Chriſten gelangen könnten, jene Vernunfterkenntniß nicht möglich ſey, wie ihm aber ohne dieſelbe dem Chriſtenthume noch etwas zu fehlen ſchien, ſo meinte er daher, daß zu der rechten Seligkeit des durch das Chriſtenthum mitgetheilten göttlichen Lebens nur die Wenigen gelangten, welche die wiſſenſchaftliche Bildung mit demſelben verbänden. Je mehr er aber in ſeinem eigenen chriſtlichen Leben fortſchreitend ſich entwickelte, je höher ihm aus ſeiner eigenen Herzenserfahrung das Glaubensleben erſchien,[2]) je mehr er dieſes Leben als daſſelbe unter allen Ständen und Bildungsformen erkennen lernte, deſto mehr überzeugte er ſich, daß die ratio nur den Inhalt des durch den Glauben Gegebenen in der Form vernünftiger Erkenntniß entwickele, nichts Höheres aber hinzugeben könne. Er ſetzte

---

1) Augustin. de ordine l. II. §. 26: Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.

2) Es iſt dieſes ein auch für die Entwickelung der Lehre Auguſtins von der Gnade und Prädeſtination wichtiger Punkt, den wir nachher bei der Geſchichte dieſer Lehren genauer unterſuchen werden. Anfangs, als in ihm der Glaube noch mehr bloß Autoritätsglaube war, erſchien ihm dieſer als das Menſchliche, woran ſich erſt das Göttliche anſchließe. Als er in das Weſen deſſen, was Glaubensleben iſt, tiefer eingedrungen war, ſchien ihm der Glaube ſelbſt ſchon die Mittheilung des Göttlichen an den Menſchen vorauszuſetzen, ſchon in dem Glauben Göttliches und Menſchliches zuſammenzukommen.

dies Verhältniß der aus dem Glauben und dem Glaubensleben hervorgehenden ratio zu jenem beſonders auseinander in der Polemik gegen die Manichäer, welche das Verhältniß umkehrten. [1])

So wurde der große Grundſatz, aus dem ſich die nachfolgende Dogmatik in ihrer Selbſtſtändigkeit entwickelte: „fides praecedit intellectum," von ihm zuerſt auf eine conſequente Weiſe veſtgeſtellt. Wir finden daher bei dem Auguſtin zwei Richtungen, durch welche er auf die Entwickelung der chriſtlichen Erkenntniß in dieſem Jahrhundert und in den folgenden beſonders einwürkte: die Würde und Unabhängigkeit des Glaubens zu behaupten im Gegenſatz gegen eine übermüthige, von dem Zuſammenhange mit dem chriſtlichen Leben ſich losreißende Spekulation, und die Übereinſtimmung der fides mit der ratio, das Vernunftgemäße des Glaubens nachzuweiſen, die fides durch die ratio von innen heraus zu entwickeln gegen die Vertheidiger eines blinden Glaubens. [2]) So ſehen wir bei dem Auguſtin vereinigt

---

1) Wie in den Schriften de utilitate credendi, de moribus ecclesiae catholicae, de moribus Manichaeorum, de vera religione. Wir freuen uns, jetzt auf ein treffliches Werk über den Entwickelungsgang Auguſtins hinweiſen zu können, das Werk unſers theuern Freundes, des Prof. Bindemann zu Greifswald, und wir ſehen der Vollendung dieſes Werkes mit Verlangen entgegen.

2) Es iſt in dieſer Hinſicht beſonders merkwürdig der Brief des Auguſtinus an den Conſentius, ep. 120. Er ſtellt hier die Aufgabe, ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias. „Auch der Glaube — ſagt er — hat ſeine Augen, mit denen er auf gewiſſe Weiſe das als wahr ſieht, was er noch nicht ſieht, und mit welchen er auf das Zuverſichtlichſte ſieht, daß er noch nicht ſieht, was er glaubt." In dem Glauben liegt auch das Verlangen nach vollkommener Erkenntniß; denn der Glaube kann nicht ſeyn ohne die Sehnſucht und ohne die Hoffnung auf das, was man glaubt. Gegen eine abſolute Entgegenſetzung der fides und der ratio ſagt er: „Fern ſey es, daß Gott in uns das haſſen ſollte, vermöge deſſen er uns vorzüglicher als alle anderen Geſchöpfe geſchaffen hat. Fern von uns ſey es, daß wir deshalb glauben ſollten, um keine Vernunfterkenntniß zu empfangen oder

die beiden Grundrichtungen, welche wir im Orient als Gegenſätze ſich ſpalten ſahen, aber freilich, ohne daß wir etwas von der geſchichtlich-verſtändigen Richtung der antiochenischen Schule bei ihm finden könnten.

Hiermit müſſen wir noch verbinden die ſchon erwähnte Abhängigkeit Auguſtins von der kirchlichen Überlieferung, wodurch er alſo veranlaßt wurde, auch manche fremdartige Elemente, als durch die fides gegeben, in ſeine ratio aufzunehmen, und ſein gewandter, ſpekulativer und dialektiſcher Geiſt konnte es ihm leichter machen, Gründe für Alles zu finden, Alles als nothwendig zu konſtruiren, was ſich, wenngleich urſprünglich aus verſchiedenartigen Elementen zuſammengeſetzt, mit ſeinem Glaubensleben einmal verſchmolzen hatte. Es fehlte ſeiner Glaubenslehre die hiſtoriſche und kritiſche Richtung der antiocheniſchen Schule, durch welche Richtung allein die Glaubenslehre, von allen Zeiten aus zu dem reinen Urquell des Chriſtenthums zurückkehrend, von fremdartigen Elementen, welche in dem Strome der unreinen zeitlichen Überlieferung ſich immerfort ihr beizumiſchen drohen, ſich allein frei machen und erhalten kann.

Wir gehen nun zur Geſchichte der einzelnen Hauptlehren des Chriſtenthums und der in der Auffaſſungs- und Behandlungsweiſe derſelben hervortretenden Gegenſätze über, in welchen wir auch die verſchiedenen und entgegengeſetzten eigenthümlichen Hauptrichtungen des theologiſchen Geiſtes anſchaulicher erkennen werden.

---

zu ſuchen, da wir auch nicht glauben könnten, wenn wir keine vernünftigen Seelen hätten. Auch das iſt ja allerdings etwas Vernunftgemäßes, daß in einigen ſich auf die Heilslehre beziehenden Dingen, die wir mit Vernunfterkenntniß zu durchdringen noch nicht vermögen, aber einſt vermögen werden, der Glaube der Vernunfterkenntniß vorangehe, damit durch den Glauben das Gemüth gereinigt werde, um das Licht ſo großer Wahrheit einſt faſſen zu können."

2. Die Gegenſätze in der Auffaſſungs- und Behandlungsweiſe der einzelnen Hauptlehren des Chriſtenthums.

a. Die Theologie im engeren Sinne des Wortes oder die chriſtliche Gotteslehre.

Was in der ganzen Auffaſſung der Gotteslehre einen bedeutenden Umſchwung hervorgebracht hat, iſt der Streit über die Dreieinigkeitslehre, von welchem wir daher zuerſt ausgehen wollen, um dann die Folgen, welche ſich daraus entwickelt haben, genauer zu betrachten.

Dieſe Lehrſtreitigkeit iſt eine natürliche Folge der Gegenſätze in der Auffaſſung der Trinitätslehre, welche ſich im Verlaufe der vorigen Periode gebildet hatten, und ihr Urſprung läßt ſich nur aus den letzteren recht verſtehen und beurtheilen. Wenn wir ſie in dieſem Zuſammenhange betrachten, ſo können wir nicht verſucht werden, äußerlichen Veranlaſſungen oder dem Einfluſſe eines einzelnen Menſchen, wie des Arius, zu viel hierbei zuzuſchreiben. Wenn wir dies nicht beachten, kann es auch leicht geſchehen, daß wir den Arius ungerecht zu beurtheilen uns verleiten laſſen, indem wir ihn aus dem Zuſammenhange mit der dogmatiſchen Entwickelung ſeiner Zeit herausreißen und ſein Syſtem nur als ſein Werk, nicht aber als ein der dogmatiſchen Entwickelungsepoche, in welche gerade ſein Leben fiel, angehörendes betrachten.

Wir bemerkten am Schluſſe der vorigen Periode zwei Hauptſyſteme in der Trinitätslehre und insbeſondere in der Lehre von dem Verhältniſſe des Sohnes Gottes zum Vater: das der abendländiſchen Kirche eigenthümliche, in welchem das Einheitsintereſſe des chriſtlichen Gottesbewußtſeyns ſich am ſchärfſten ausſprach, und das orientaliſche Emanations- und Subordinationsſyſtem, welches durch Origenes eine veſte Form erhielt. Durch jenes wurde die Weſenseinheit (das ὁμοούσιον) in der Trias beſonders hervorgehoben, um den Sohn Gottes von allen Geſchöpfen ſcharf zu unter-

ſcheiden und das Princip der Monarchie veſtzuhalten, das letztere Syſtem hingegen hatte ſich durch die ſchärfere begriffliche Veſtſtellung der älteren Emanationslehre gebildet, indem es nur alle zeitlichen und ſinnlichen Vorſtellungen von dieſer zu entfernen ſuchte. Es kam dies Syſtem mit jenem zwar darin überein, daß der nicht bloß graduelle, ſondern weſentliche Unterſchied zwiſchen dem Sohne Gottes und allen Geſchöpfen durch daſſelbe behauptet wurde; aber die Behauptung der Weſenseinheit wurde von dieſem Syſteme als Aufhebung der perſönlichen Unterſcheidung bekämpft, — und dieſes macht den Gegenſatz zwiſchen beiden Syſtemen, welchen wir ſchon am Schluſſe der vorigen Periode bemerkten.

Zwar hatte zwiſchen dieſen beiden Syſtemen ſchon früher ein Streit auszubrechen gedroht; nachdem derſelbe aber durch die Mäßigung des Biſchofs Dionyſius von Alexandria beſiegt worden, hätten ſie, da die beiden Kirchen durch Raum und Sprache ſo ſehr von einander getrennt waren, noch länger ruhig neben einander beſtehen können, wenn nicht in der orientaliſchen Kirche ſelbſt ein Streit entſtanden wäre zwiſchen einer Richtung, welche dem abendländiſchen Einheitsſyſtem ſich zuneigte, und einer andern, welche den Unterſchied auf eine noch ſchärfere Weiſe hervorhob und ſchroffer ausſprach. Eine Richtung, welche überhaupt keinen weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem Begriff von einem Sohne Gottes und dem Begriff von einem Geſchöpf, dem Begriff von einer Zeugung aus Gott und dem Begriff eines Schaffens anerkennen wollte. Es ſchloß ſich dieſe Richtung an die ältere Subordinationslehre an und war inſofern nichts Neues,[1]) ſondern nur die Fixirung einer früheren Entwickelungsſtufe in dieſer Lehre im Gegenſatz gegen die weiterſtrebende Entwickelung; aber das Neue war die

1) Wie man ja, obgleich man den Logos von den übrigen Geſchöpfen wohl unterſchied, doch auch kein Bedenken dabei gefunden hatte, das ἔκτισέ με Proverb. 8, 22 auf ihn anzuwenden, alſo inſofern den Namen eines κτίσμα auf ihn anzuwenden.

Form, in welcher die ſo fixirte Lehre aufgefaßt wurde, in welcher dieſelbe ſchroffer erſcheinen mußte. In dem Briefe des Biſchofs Dionyſius von Rom gegen den Biſchof Dionyſius von Alexandria finden wir ſchon eine Spur einer ſolchen Auffaſſungsweiſe.[1]) Dieſe war es nun, welche, im Anfange des vierten Jahrhunderts durch den Presbyter **Arius** zu Alexandria ausgeſprochen, die Streitigkeiten hervorrief, deren Urſprung und Fortgang wir jetzt darſtellen wollen.

Was den Arius betrifft, ſo iſt in Hinſicht ſeines eigenthümlichen theologiſchen Bildungsganges zu bemerken, daß er ein Schüler des Presbyters Lucianus zu Antiochia war.[2]) Aus dieſer Schule hatte er die Richtung einer freien grammatiſchen Bibelauslegung als Grundlage der Glaubenslehre entlehnt. Wo dieſe Richtung aber nicht von einer allgemeinen Anſchauung der in dem chriſtlichen Bewußtſeyn lebendig gewordenen bibliſchen Ideen begleitet war und dieſe allgemeine Anſchauung das rechte Verhältniß des Beſonderen zum Allgemeinen in den Ausſprüchen der heiligen Schrift erkennen lehrte, konnte ſie, auf Einzelnheiten zu großes Gewicht legend und dieſe auf eine einſeitige Weiſe hervorhebend, manche falſche, beſchränkte Auffaſſungen der Glaubenswahrheiten befördern. Dies war bei dem Arius der Fall, bei welchem eine beſchränkte Begriffsrichtung ohne intuitives Vermögen vorherrſchte. In der antiocheniſchen Schule nahm er auch wahrſcheinlich die Richtung, im Gegenſatze gegen die Lehre des Paulus von Samoſata die Hypoſtaſenunterſcheidung beſonders hervorzuheben, und, was damit zuſammenhing, zugleich die polemiſche Richtung gegen das **Homouſion**.[3]) Aber auch in dem Syſteme der

---

1) S. Bd. II. 2te Aufl. S. 1044.

2) Was daraus hervorgeht, daß er den Biſchof Euſebius von Nikomedien in ſeinem durch Theodoret und Epiphanius uns aufbewahrten Briefe als „συλλουκιανιστής“ anredet.

3) S. Bd. II. 2te Aufl. S. 1042.

origeniſtiſchen Schule zu Alexandria konnte er nachher manche Anſchließungspunkte finden, ſowohl in der Polemik gegen die Lehre von der Weſenseinheit und in der Subordinationstheorie, als in der Art, wie die Lehre von der Freiheit, der Selbſtbeſtimmung aller vernünftigen Weſen hier aufgefaßt wurde. Arius glaubte gewiß keine neue Lehre vorzutragen, ſondern nur das alte kirchliche Subordinationsſyſtem — ohne welches ihm weder das monarchiſche Princip der Trias, noch die ſelbſtſtändige Perſönlichkeit des Logos behauptet werden zu können ſchien — mit klarem Bewußtſeyn veſtzuſtellen. Entweder, ſagte Arius, muß man zwei urſprungsloſe, von einander unabhängige, göttliche Urweſen annehmen, man muß an die Stelle der Monarchie eine Dyarchie ſetzen, oder man darf ſich auch nicht ſcheuen zu ſagen, daß der Logos einen Anfang ſeines Daſeyns gehabt, daß es einen Moment gab, als er noch nicht da war (ἦν ὅτε οὐκ ἦν). [1]) Die Idee eines anfangsloſen Werdens, eine Ableitung dem Weſen, nicht der Zeit nach, war für den ſo wenig ſpekulativen und intuitiven Arius etwas zu Feines und etwas Unfaßliches, ſich ſelbſt Widerſprechendes. Man erkennt hier, wie wenig die origeniſtiſche Anſchauungsweiſe zu dem Geiſte des Arius paßte. So auch meinte er, daß man ſich unter einer Zeugung aus Gott — inſofern man auf den Begriff von einem Zeugen aus Gott beſonderen Nachdruck lege und denſelben von dem Begriff des Schaffens unterſcheide — gar nichts denken könne, wenn man nicht in ſinnliche, gnoſtiſche Vorſtellungen von einer Theilung des göttlichen Weſens verfallen wolle. [2]) Wolle

---

1) Abſichtlich ſagte er nicht „ἦν χρόνος, αἰών ὅτε,“ denn er nahm allerdings an, daß der Logos vor aller Zeit von dem Vater hervorgebracht worden, da die Begriffe Zeit und Schöpfung ſich nach ſeiner Meinung nicht von einander trennen ließen.

2) Hier konnte er ſich an die origeniſtiſche Polemik gegen eine γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ anſchließen, ſo wenig er auch mit der origeniſtiſchen geiſtig aufgefaßten Emanationslehre nach dem Geſagten übereinſtimmen konnte.

man auf den Begriff von einem Sohne Gottes beſonderen Nachdruck legen und dieſe Bezeichnung gebrauchen, um den Logos von allen Geſchöpfen zu unterſcheiden, ſo verfalle man gleichfalls in ſinnliche, anthropopathiſche Vorſtellungen. Zwiſchen Gott als dem Schöpfer und den Geſchöpfen laſſe ſich nichts in der Mitte Liegendes denken. Entweder Chriſtus ſey ein göttliches Urweſen wie der Vater, und man müſſe zwei Götter annehmen, oder man dürfe ſich nicht ſcheuen, es rein auszuſprechen, daß er wie alle Geſchöpfe von Gott durch ſeinen Willen, und als es ihm gefiel, aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) geſchaffen, gebildet, erzeugt worden — oder wie man es nennen wolle; denn wie man es nennen wolle, ſo bleibe doch die Sache immer dieſelbe. Solche Stellen des neuen Teſtaments, in welchen er den Ausdruck ποιεῖν auf Chriſtus übertragen zu finden, [1]) ihn als den Erſtgeborenen genannt, [2]) alſo einen Anfang des Daſeyns ihm zugeſchrieben zu ſehen glaubte, konnte er für ſeine Theorie anführen. Er wollte durch alles Dieſes Chriſti Würde keineswegs herabſetzen, ſondern ihm die größte Würde zuſchreiben, welche ein Weſen nach Gott ohne Aufhebung des Unterſchiedes mit Gott haben könne. Gott erſchuf ihn oder erzeugte ihn, — ſagte er — um durch ihn alles Andere hervorzubringen; der Abſtand zwiſchen Gott und allen übrigen Weſen iſt zu groß, als daß Gott ſie unmittelbar hervorbringen könnte. Er erzeugte daher, als er das Ganze der Schöpfung hervorzubringen beſchloß, zuerſt ein Weſen, das ihm an Vollkommenheit ſo ähnlich iſt, als es ein Geſchöpf ſeyn kann, um durch dieſes Weſen die ganze Schöpfung hervorzubringen. [3]) Der Name Sohn Gottes und

---

1) Act. 2, 36; Hebr. 3, 2. 2) Col. 1, 15.

3) Ὡς ἄρα θέλων ὁ θεὸς τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἑώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ πατρὸς ἀκράτου χειρὸς καὶ τῆς παρ᾽ αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα καὶ καλεῖ τοῦτον υἱὸν καὶ λόγον, ἵνα τούτου μέσου γενομένου, οὕτως λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ. Athanas. orat. c. Arian. II. §. 24. Wenngleich Athanaſius

Logos werde ihm beigelegt, um ihn vor den übrigen, durch ihn hervorgebrachten Geſchöpfen auszuzeichnen, inſofern er, obgleich er, wie alle Geſchöpfe, Alles nur dem Willen und der Gnade des Schöpfers verdankt, doch die größte Verwandtſchaft mit ihm erhalten hat, inſofern die göttliche Vernunft, Weisheit, Macht, welche Namen alle nur in einem uneigentlichen, metonymiſchen Sinne auf ihn übertragen werden können, ſich durch ihn am vollkommenſten offenbaren. Eine Probe von der unfeinen Auffaſſungs- und Darſtellungsweiſe des Arius geben dieſe ſeine Worte: „Als Gott uns ſchaffen wollte, ſchuf er einen Gewiſſen und nannte ihn Logos, Weisheit und Sohn, um durch ihn uns zu ſchaffen." [1]) Arius gebrauchte mancherlei Beiſpiele aus dem bibliſchen Sprachgebrauche, um nachzuweiſen, daß die Ausdrücke Logos, Kraft Gottes in der heiligen Schrift keineswegs immer in demſelben Sinne gebraucht würden, ſo daß keineswegs die Eine von dem Weſen Gottes unzertrennliche Kraft und Vernunft Gottes nothwendig darunter verſtanden werde, ſondern oft eine Übertragung in einen uneigentlichen Sinn hier ſtattfinde. Wie wenn die Heuſchrecken ſelbſt, Joel 2, 25 (nach der alexandriniſchen Verſion), die große Kraft Gottes genannt würden. [2]) Dergleichen Erklärungen des Arius konnten freilich leicht Veranlaſſung geben, ihn als einen Solchen darzuſtellen, der darauf ausgehe, die göttliche Würde des Erlöſers zu bekämpfen und ihn zu verläſtern. Aber in der That war dies doch nur eine grammatiſche Rechtfertigung ſeiner Auf-

---

hier dasjenige anführt, worin Euſebius von Nikomedien, Aſterius und Arius übereinſtimmten, und man alſo dieſe Worte ſelbſt nicht dem Letzteren zueignen darf, ſo ſind ſie doch gewiß der Denkweiſe deſſelben ganz angemeſſen.

1) Athanas. orat. c. Arian. I. §. 5. Ganz übereinſtimmend mit der oben angeführten Stelle: *Θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι, πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱὸν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ.*

2) S. bei Athanaſius. l. c.

faſſungsweiſe eines bibliſchen Begriffs, wobei ihm gewiß nicht in den Sinn kam, daß aus dieſen bloß zur Beſtätigung des bibliſchen Sprachgebrauches dienenden Beiſpielen etwas zur Verkleinerung des Erlöſers geſchloſſen werden könne oder ſolle. Aber wohl mußte dieſe grammatiſche Erörterung dem vorherrſchend dogmatiſchen, von einem innigen chriſtlichen Gefühle ausgehenden Intereſſe anſtößig erſcheinen, und Arius ſcheute ſich auch nicht zu erklären, daß aus dem Begriffe des Geſchöpfes ein unendlicher Abſtand zwiſchen demſelben und dem Schöpfer folge; — was ja ſchon Origenes ausgeſprochen hatte, daß, wie Gott ſeinem Weſen nach unendlich erhaben ſey über alle Geſchöpfe, er alſo auch über das höchſte der Geſchöpfe, den Sohn, ſeinem Weſen nach unendlich erhaben ſeyn müſſe, dieſer ſeinem Weſen nach durchaus nicht mit ihm verglichen werden könne. [1])

Zu dem Weſen des vernünftigen Geſchöpfes rechnete Arius, hier an die origeniſtiſche wie an die antiocheniſche Schule ſich anſchließend, den ſich ſelbſt beſtimmenden, wandelbaren, freien Willen, die Grundlage aller Vorzüge unter den vernünftigen Weſen. Dieſes Princip wandte er unverholen auch auf Chriſtus an. Seiner Natur nach als Geſchöpf hatte Chriſtus einen der Veränderung unterworfenen Willen; aber er hat ihn ſtets nur auf das Gute gerichtet, und dadurch iſt er ſittlich unwandelbar geworden. So hat auch der Sohn Gottes die Herrlichkeit, welche er vor allen Geſchöpfen erhielt, nicht ohne Verdienſt ſeines Willens erhalten; denn da Gott vermöge ſeiner Präſcienz vorausſah, welches heilige Leben Chriſtus als Menſch, unter allen Kämpfen ſiegreich beſtehend, führen werde, ſo gab er ihm jene Herrlichkeit, wie er vorausſah, daß er ſelbſt ſie ſich als Lohn ſeiner Tugend verdienen

---

1) Ἀλλότριος καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος — ἀνόμοιος ἐπ' ἄπειρον τῇ οὐσίᾳ καὶ δόξῃ. Athanas. orat. c. Arian. I. §. 6.

werde.[1]) Auf eine andere als dieſe Weiſe glaubte er ſich auch den Chriſtus, den er im neuen Teſtamente fand, nicht denken zu können. Wie könne man ſich ſeine Kämpfe in der Todesnähe und ſein Gebet in dieſen Kämpfen ohne eine Wandelbarkeit des Willens denken? Wäre er die göttliche Allmacht ſelbſt geweſen, ſo würde er ſich nicht gefürchtet, ſondern vielmehr auch Anderen Kraft mitgetheilt haben. Und Paulus ſtellt ja auch (Philipp. 2.) ſeine Erhöhung als Lohn ſeines im Leben geleiſteten Gehorſams dar.[2]) Durch die Unterſcheidung zwiſchen dem Menſchlichen und dem Göttlichen in Chriſto hätte Arius hier ja leicht zurückgewieſen werden können; aber ihn konnte dies nach dem Zuſammenhange ſeines Syſtems nicht treffen; denn auch hier hielt er die noch rohe, unentwickelte Lehre der erſten Jahrhunderte veſt und ſchloß ſich auch hier an dasjenige an, was er buchſtäblich in dem neuen Teſtamente zu finden glaubte. Er ſetzte daher nach der älteren Auffaſſungsweiſe die Menſchwerdung des Logos nur in die Verbindung deſſelben mit einem menſchlichen Körper,[3]) und daher

---

1) *Τῇ μὲν φύσει ὥσπερ πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπτὸς, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλὸς, ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτῆς ὢν φύσεως.* (Dies ſo weit zu führen, wurde Arius durch ſeinen Begriff von einem Geſchöpfe und ſeinen Begriff vom freien Willen veranlaßt; denn er ſetzte die Wandelbarkeit des freien Willens entgegen einer blinden Naturnothwendigkeit. Die Arianer machten das Dilemma: „Entweder der Sohn Gottes hat einen wandelbaren, freien Willen, durch den er ſich zum Böſen oder zum Guten hinwenden kann, oder er iſt willenlos gleichwie ein Holz oder Stein.“ Athanas. orat. c. Arian. I. §. 35.) *Διὰ τοῦτο καὶ προγινώσκων ὁ θεὸς, ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα· ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ θεὸς, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκε.* Orat. I. §. 5.

2) Athanas. orat. III. §. 26; I. §. 43.

3) Man ſieht auch hier die Übereinſtimmung und den Gegenſatz zwiſchen dem Arius und dem Origenes. Er kam mit dieſem darin überein, daß er die Verherrlichung Chriſti als Werk des Verdienſtes betrach-

mußten ihm alle eine Abhängigkeit von Gott oder Beſchränkung irgend einer Art bezeichnende Handlungen und Ausdrücke Chriſti, wie zum Beiſpiel das Beten, jede Äußerung des Nichtwiſſens als Belege für die Richtigkeit ſeiner Theorie von dem Weſen des Sohnes Gottes als eines Geſchöpfs erſcheinen. „Wenn Jeſus ſeinem Weſen nach die wahre und inwohnende Weisheit des Vaters war, wie konnte denn geſchrieben werden, daß er zunahm an Weisheit (Luk. 2, 52). Wie konnte er fragen, wo Lazarus liege“ u. ſ. w. [1])

Obgleich nun freilich ein ſolcher Begriff von Chriſtus mit dem wahren Inhalte des Glaubens an ſeine Gottheit in Widerſpruch ſteht, ſo trug Arius doch kein Bedenken, ihm den Namen Gott beizulegen, den er in dem neuen Teſtamente [2]) und in den älteren Bekenntnißſchriften ihm deutlich beigelegt fand. Er war ſich keiner Abweichung von der älteren orientaliſchen Kirchenlehre bewußt, da ihm ja bei den älteren Kirchenlehrern ſo Manches für ſeine Meinung zu ſprechen ſchien. Wahrſcheinlich berief er ſich auf diejenigen Stellen der Bibel, wo der Name Gott in einem uneigentlichen Sinne auf geſchaffene Weſen übertragen zu ſeyn ſcheint, und er ſchloß daraus, daß er auf analoge Weiſe, aber in dem höchſten Sinne auf den Logos übertragen ſey. Er konnte ſich nach ſeinem Syſtem nicht anders als ſo ausdrücken, daß, wie Chriſtus Alles nur durch die Gnade Gottes ſey, ſo er auch durch die Mittheilung der Gnade göttlichen Namen und göttliche Würde erhalten habe, obgleich er nicht ſeinem Weſen nach wahrer Gott ſey. [3]) Er behauptete mit den übrigen Kirchenlehrern

---

tete; aber Origenes bezog dies auf die menſchliche Seele Chriſti (ſ. Bd. II. 2te Aufl. S. 1097), Arius auf den Logos ſelbſt.

1) Athanas. orat. III. §. 26.

2) Da er ja auf alle Fälle wenigſtens die Stelle vom Logos im Anfange des johanneiſchen Evangeliums auf ihn bezog.

3) *Εἰ δὲ καὶ λέγεται θεὸς, ἀλλ᾿ οὐκ ἀληθινός ἐστιν, ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός.* L. c. I. §. 6.

die Unbegreiflichkeit des göttlichen Weſens für alle Geſchöpfe, und von ſeinem Standpunkte conſequent wandte er dies gleichfalls auf den Sohn Gottes an, wie er, ihn unter die Geſchöpfe ſetzend, nicht anders konnte; auch ihm iſt das Weſen Gottes unbegreiflich, und er erkennt ihn nur auf eine ſtufenweiſe von der Erkenntniß anderer Geſchöpfe verſchiedene Art, den ihm von ſeinem Vater verliehenen höheren Kräften gemäß. [1])

Alles, was wir von dem Arius wiſſen, läßt uns in demſelben keineswegs den Mann erkennen, der durch überlegenen Geiſt geeignet geweſen wäre, eine neue Epoche in der dogmatiſchen Entwickelung hervorzubringen. Er ſelbſt war gewiß fern von einer ſolchen Abſicht; er meinte nur die alte Kirchenlehre des Orients von der Trias gegen ſabellianiſche, gnoſtiſche Auffaſſungen zu vertheidigen und in ihrer Conſequenz darzuſtellen. Er war ſich ſelbſt keineswegs der Ergebniſſe bewußt, zu welchen ſeine Richtung und ſeine Grundſätze hinführten. Aber doch läßt es ſich aus der Beſchaffenheit dieſes Syſtems und aus dem Entwickelungsgange der menſchlichen Natur wohl mit Recht ſchließen, daß, wenn der Arianismus den Sieg hätte erhalten können, man bei den Ergebniſſen, bei welchen Arius ſtehen blieb, bei einer ſolchen Halbheit der dogmatiſchen Auffaſſung, welche weder den Forderungen des Alles begreifen wollenden Verſtandes, noch den Forderungen des chriſtlichen Bewußtſeyns und Gefühls genügen konnte, nicht würde ſtehen geblieben ſeyn. Dieſe proſaiſche Verſtandesrichtung, welche eine unausfüllbare unendliche Kluft zwiſchen

---

1) *Ὃ γινώσκει καὶ ὃ βλέπει, ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς γινώσκομεν κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν.* Athanas. orat. I. §. 6. Daſſelbe giebt der arianiſche Geſchichtſchreiber Philoſtorgius als Lehre des Arius an l. II. c. 3. Nach der Stelle bei Athanaſius ſagte Arius auch: *Καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδε.* Vielleicht lehrte er, daß kein Geſchöpf ſein eigenes Weſen begreifen könne, und wandte demnach auch dieſes, ſich treu bleibend, auf den Sohn Gottes an.

Gott und der Schöpfung ſetzte und conſequenterweiſe keine göttliche Lebensmittheilung anerkennen konnte, würde ſich weiter entwickelt und immer mehr zu einer deiſtiſchen Auffaſſung hingeführt haben. [1])

Der Arius, von welchem dieſe Streitigkeiten ausgingen, war Presbyter der alexandriniſchen Kirche und als Pfarrer bei einer Kirche [2]) dieſer Stadt, welche den Namen Baukalis führte, angeſtellt; er hatte dieſes Amt kurz vorher, ehe der Presbyter Alexander Biſchof dieſer Stadt geworden war, erhalten. Sein ſtreng-ascetiſches Leben [3]) hatte wahrſcheinlich beigetragen, ihm großen Einfluß bei der Gemeinde zu verſchaffen.

Über den erſten Ausbruch des Streites giebt es verſchiedene Berichte, welche ſich wohl mit einander vereinigen laſſen, wenn man erwägt, daß der erſte Anfang eines ſolchen Zwieſpaltes, welcher ſchon lange vor dem öffentlichen Ausbruche ſich im Verborgenen fortgepflanzt haben kann, nach verſchiedenen Geſichtspunkten auf verſchiedene Weiſe ſich beſtimmen läßt. Arius mag ſchon, ehe er Presbyter wurde, ſeinen Eifer als Glaubenslehrer gezeigt und dadurch, indem er ſeine eigenthümlichen Grundſätze zu verbreiten ſuchte, Freunde und Feinde ſich gemacht haben. [4]) Als er

---

1) In der arianiſchen Lehre von der Freiheit finden ſich ja auch ſchon die Keime des Pelagianismus.

2) Nach der alexandriniſchen Einrichtung; ſ. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 329.

3) In der alten Nachricht von der meletianiſchen Spaltung wird von dem Arius geſagt: „habitum portans pietatis" (ſ. Osservazioni letterarie T. III. p. 16. Verona 1738), d. h. er trug das Pallium der Asceten. Damit ſtimmt auch die Schilderung des Epiphanius überein, indem er von ihm ſagt: *„ἦν κατηφὴς τὸ εἶδος, ἡμιφόριον ἐνδιδυσκόμενος."*

4) In der oben angeführten von Maffei herausgegebenen Urkunde wird von dem Arius geſagt: „et ipse doctoris desiderium habens." Seine Entzweiung mit dem Biſchof Petrus von Alexandria, ſeine Verbindung mit der meletianiſchen Parthei hing vielleicht ſchon mit der dogmatiſchen Differenz zuſammen.

unter dem neuen Biſchof Alexander von Alexandria ſeine Meinungen in ſeiner Pfarrkirche verbreitete, gerieth er dadurch in Streit mit anderen Geiſtlichen. Alexander nahm anfangs keinen Theil an dieſem Streite; er zeigte ſich anfangs ſchwankend in ſeinem Urtheile, bis er auf Veranlaſſung einer von den theologiſchen Conferenzen, welche er zu gewiſſen Zeiten mit ſeinen Geiſtlichen zu halten pflegte, ſich beſtimmt gegen den Arius erklärte. [1])

Der Biſchof Alexander entſetzte auf einer Verſammlung der Geiſtlichkeit zu Alexandria und ſodann auf einer zahlreicheren Synode der ägyptiſchen und libyſchen Biſchöfe, welche aus hundert Mitgliedern beſtand, im J. 321, den Arius von ſeinem Amte und ſchloß ihn von der Kirchengemeinſchaft aus.

Nachdem derſelbe von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen worden, verfaßte er, um ſeine Lehre zu vertheidigen und weiter zu verbreiten, ſein wahrſcheinlich aus gebundener und ungebundener Rede gemiſchtes Buch „Thalia“, aus welchem wir ſchon oben einige zur Charakteriſtik ſeiner Lehre wichtige Bruchſtücke angeführt haben, und ſeine Lieder für Schiffer, Müller, Wanderer — ein altes Mittel, um Religionsmeinungen unter dem Volke in Umlauf zu bringen.

---

1) Sozomenus und Epiphanius erzählen, daß der Streit zuerſt unabhängig von dem Biſchof Alexander entſtand; nach der Erzählung des Letztern hatten ſich unter den Geiſtlichen und unter den Laien, je nachdem dieſe ſich an den Einen oder den Andern der Pfarrpresbyteren anſchloſſen, ſchon verſchiedene Partheien gebildet; aber manche dieſer Partheien verloren ſich von ſelbſt wieder, während der vornehmſte Gegenſatz zwiſchen dem Arius und den Vertheidigern des Homouſion immer ſchärfer hervortrat und ſich weiter verbreitete. Nach beiden Berichten wurde der Biſchof Alexander zuerſt von anderen Seiten her auf die drohende Gefahr aufmerkſam gemacht; nach Sozomenus zeigte er ſich zuerſt ſchwankend. Sokrates erwähnt der theologiſchen Conferenz. Auf dieſe letztere weiſet auch der Brief des Kaiſers Conſtantinus an den Alexander und Arius hin bei Euſebius de vita Constantini l. II. c. 69, indem er ſagt, daß der Biſchof Alexander alle ſeine Presbyteren befragt habe, wie ſie eine gewiſſe Stelle der Schrift verſtänden.

Übrigens mag wohl in jenem Buche und in dieſen Liedern, wie wir aus den Bruchſtücken von jenem und aus dem ziemlich proſaiſchen Geiſte des Arius und dem proſaiſchen Charakter ſeiner Lehre ſchließen können, außer der poetiſchen Form nichts Poetiſches geweſen ſeyn.

Alexander erließ auch Cirkularſchreiben an die angeſehenſten Biſchöfe, in welchen er die Lehre des Arius als eine durchaus unchriſtliche bezeichnete, und wenngleich er ſie ſo darſtellte, wie ſie ihm von ſeinem Standpunkte aus erſcheinen mußte, ſo kann man ihn doch ungerechter Conſequenzmachereien nicht beſchuldigen. Arius ſuchte aber gleichfalls von ſeiner Seite die Stimmen angeſehener Biſchöfe der orientaliſchen Kirche für ſich zu gewinnen, und dieſes konnte ihm nicht ſchwer fallen; denn die größte Parthei derſelben war zwar nicht ſeiner Lehre, aber auch nicht der Lehre vom Homouſion, welche der Biſchof Alexander vertheidigte, zugethan. Sie war vielmehr dem in der Mitte zwiſchen beiden Auffaſſungsweiſen liegenden origeniſtiſchen Syſtem, aus welchem der ſogenannte Semiarianismus nachher hervorging, am meiſten geneigt, und in dem Gegenſatze gegen das Syſtem Alexanders konnte Arius hier manche Anſchließungspunkte finden, welche er gut zu benutzen wußte. Er behauptete, daß er nur gegen die häretiſchen Lehren auftrete, welche dem Sohne Gottes gleiche Urſprungsloſigkeit wie dem Vater beilegten, [1]) welche eine ſinnliche Emanation, eine Theilung des göttlichen Weſens behaupteten. [2]) Seine Lehre, daß der Sohn Gottes ἐξ οὐκ ὄντων hervorgebracht worden, erklärte er nach dem Sinne, in welchem man ja auch dieſen Ausdruck bei der Lehre von der Schöpfung aus Nichts zu verſtehen gewohnt war, daß dadurch nur die Annahme eines präexiſtirenden Stoffes oder eines Ausfluſſes aus dem Weſen Gottes ausgeſchloſſen werden ſolle. Er ſey durch den Willen des Vaters vor aller Zeit

1) Ihn συναγέννητος nannten.

2) Οἱ τὸν υἱὸν λέγοντες, οἱ μὲν ἐρυγὴν, οἱ δὲ προβολήν.

hervorgebracht worden als vollkommener Gott, eingeboren, unwandelbar. [1]) Auf die Art, wie Arius hier ſich erklärte, hatte gewiß, wenngleich man ihn eines Widerſpruchs mit ſeiner Überzeugung keineswegs beſchuldigen kann, doch der Wunſch, mit der herrſchenden Kirchenlehre des Orients übereinzuſtimmen, großen Einfluß, und allerdings konnte er ſo die herrſchende Parthei leicht für ſich gewinnen. Vielgeltende Männer der orientaliſchen Kirche bemühten ſich, einen Vergleich zwiſchen dem Arius und ſeinem Biſchof zu Stande zu bringen, einen Vergleich von der Art, daß der Biſchof Alexander den Arius in ſeinem Pfarramte laſſen ſollte, ohne von ihm eine gänzliche Übereinſtimmung mit ſeinen Glaubensmeinungen zu verlangen. Es waren beſonders zwei Männer, welche dies durch ihre Unterhandlungen durchzuſetzen ſuchten, der Biſchof Euſebius von Nikomedien, welcher als Biſchof der Stadt, die unter der Regierung Diokletians Reſidenz für einen Hauptheil des oſtrömiſchen Reiches geworden war, viel galt und ein alter Freund des Arius war, auch noch mehr als Andere in ſeinem Syſtem mit ihm übereinſtimmte, und der Biſchof Euſebius von Cäſarea in Paläſtina, welcher durch ſeine Bedeutung als wiſſenſchaftlicher Theolog in der orientaliſchen Kirche großes Anſehn hatte. [2]) Der Letztere war von

1) Conſequenterweiſe konnte freilich Arius einen ſolchen Ausdruck „πλήρης θεὸς“ von Chriſtus nicht gebrauchen; aber nach der unbeſtimmten Weiſe, wie er den Namen Gott anwandte, konnte er dies wohl ſagen. Am ſchwerſten konnte er von ſeinem Standpunkte aus das Prädikat der ſittlichen Unwandelbarkeit ihm beilegen; doch auch dabei kam es ja nur darauf an, wie daſſelbe verſtanden wurde. Er mußte es ſo verſtehen: unwandelbar nicht dem Weſen nach, ſondern vermöge ſeiner von Gott vorausgeſehenen Willensrichtung.

2) Das Syſtem des Euſebius, wie es ſchon vor dem Anfange der arianiſchen Streitigkeiten ausgebildet worden, und wie er es in ſeinem vor dieſer Zeit geſchriebenen Werke, der demonstratio evangelica, darlegt, ſtimmt mit dem origeniſtiſchen ganz überein, und daraus läßt ſich ſein Verhältniß zu dem arianiſchen Syſtem beurtheilen. Er war mit dem Origenes einem Subordinatianismus zugethan, das ἀπαύγασμα τοῦ

Anfang an den öffentlichen dialektiſchen Streitigkeiten über göttliche Dinge abgeneigt; er wünſchte ſie zu vermeiden und zu unterdrücken, wie einſt ein anderer großer Kirchenlehrer der origeniſtiſchen Schule, Dionyſius von Alexandria;

πρώτου φωτὸς, ein φῶς πρῶτον und φῶς δεύτερον, οὐσία πρώτη und δευτέρα; der Sohn der vollkommene Abglanz des Urlichts, auf die vollkommenſte Weiſe dem Vater in Allem ähnlich, deſſen vollkommenſtes, ihn offenbarendes Bild, ἀφομοιωμένος τῷ πατρὶ κατὰ πάντα, auch ὅμοιος κατ' οὐσίαν, wie er ja die εἰκὼν τῆς ἀγενήτου καὶ πρώτης οὐσίας iſt. S. z. B. l. IV. demonstr. evangel. c. 3. Euſebius meinte, daß man den Sohn Gottes nicht abſolut ewig (ἁπλῶς ἀΐδιος) nennen könne, wie den Vater, daß man ihm durchaus einen Urſprung des Daſeyns vom Vater her beilegen müſſe, weil man nur ſo die Lehre von der Monarchie veſthalten könne, und daß man ſich menſchlicher Weiſe nicht anders ausdrücken könne, als daß man ſage, das Daſeyn des Vaters gehe dem Daſeyn des Sohnes und dem Urſprunge deſſelben vorher (ὁ πατὴρ προυπάρχει τοῦ υἱοῦ καὶ τῆς γενέσεως αὐτοῦ προυφέστηκεν), aber doch müſſe man alles Zeitliche hier entfernen; überhaupt ſey die Idee von dem Urſprunge des Sohnes Gottes eine ſolche, welche die Begriffe aller Geſchöpfe überſteige, wovon nur der ſchärfſte, von allem Sinnlichen und Zeitlichen abſtrahirende Geiſt eine Vorſtellung ſich machen könne (ὀξυτάτῃ διανοίᾳ φαντάζεται υἱὸν γεννητὸν, οὐ χρόνοις μέν τισιν οὐκ ὄντα, ὕστερον δέ ποτε γεγονότα, ἐξ αἰῶνος, μᾶλλον δὲ πρὸ πάντων αἰώνων, ἀῤῥήτως καὶ ἀνεπιλογίστως ἡμῖν). In jenem vor den arianiſchen Streitigkeiten geſchriebenen Werke trägt er zwar kein Bedenken, den Sohn Gottes das τέλειον δημιούργημα τοῦ τελείου zu nennen, und ſonach konnte er ihn auch κτίσμα τέλειον nennen: aber vor den arianiſchen Streitigkeiten unterſchied man ja überhaupt in der orientaliſchen Kirche die dogmatiſchen Ausdrücke in dieſer Hinſicht nicht ſo ſorgfältig. Es geht doch aus dem ganzen Ideenzuſammenhange des Euſebius hervor, daß er den Sohn Gottes von den Geſchöpfen weſentlich unterſchied, und in dem nach den arianiſchen Streitigkeiten geſchriebenen Werke de ecclesiastica theologia erklärte er ſich nachdrücklich gegen Diejenigen, welche den Sohn Gottes unter die κτίσματα rechneten: er behauptet, daß Gott nur der Vater des Einen Chriſtus ſey, Gott und Schöpfer aller übrigen Weſen, daß der Sohn Gottes auf eine ganz andere Weiſe, als alle übrigen Weſen, zum Daſeyn gekommen ſey (οὐχ ὁμοίως τοῖς λοιποῖς γεννητοῖς ὑποστάντα), alſo einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen den Begriffen von einem Sohne Gottes und einem Geſchöpfe. Ecclesiast. theol. lib. I. c. 8.

er fürchtete nicht ohne Grund die Einmiſchung profaner Leidenſchaft in die Unterſuchung ſolcher Gegenſtände, welche, um recht verſtanden zu werden, mehr als Alles die Reinheit, Stille und Ruhe einer gottgeweihten Seele verlangten. Da er die Erzeugung des Sohnes Gottes durch den Vater für einen Gegenſtand hielt, der über das Erkenntnißvermögen aller geſchaffenen Geiſter, geſchweige denn des Menſchen, hinausgehe, ſo erſchien ihm das Streiten darüber deſto thörichter und ſchädlicher. Wie er überzeugt war, daß nur der im Denken geübteſte Geiſt, von dem Sinnlichen und Zeitlichen ſich losmachend, einer würdigeren Vorſtellung von der ihrem Weſen nach unbegreiflichen Sache ſich nähern könne, ſo ſchien es ihm deſto verkehrter, ſolche Dinge zum Gegenſtande des Streitens unter Menſchen von nicht ſpekulativ gebildetem Geiſte zu machen und dieſen Streit ſogar unter wiſſenſchaftlich ungebildete Laien, welche von dieſen Dingen gar nichts verſtehen könnten, zu bringen. Er war ſich mehr als Andere der Schranken des menſchlichen Erkenntnißvermögens von göttlichen Dingen und des Unterſchiedes zwiſchen dem, was der dogmatiſchen Unterſuchung, und dem, was dem für Alle beſtimmten Glauben angehöre, bewußt. „Was ſind wir Menſchen, — meinte er — die wir Tauſendfaches nicht verſtehen, was vor unſeren Füßen liegt! Wer weiß, wie die Seele ſich mit dem Körper verbunden hat und wie ſie ihn verläßt, was das Weſen der Engel, das Weſen unſerer eigenen Seele iſt? Und wie wagen wir alſo, da wir ſchon hier überall von ſo vielen Schwierigkeiten uns umgeben ſehen, nach der Erkenntniß des Weſens der ewigen Gottheit zu forſchen? Warum nach dem Unbegreiflichen fragen? Warum genügt uns nicht das Zeugniß des Vaters von dem geliebten Sohn: „Das iſt mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, den ſollt ihr hören"? Dieſer aber ſagt uns ſelbſt, was wir von ihm wiſſen ſollen: „Alſo hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingeborenen Sohn gab, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, ſondern das

ewige Leben haben". Wir müſſen alſo an ihn glauben, um des ewigen Lebens theilhaft zu werden. Denn wer an ihn glaubt, ſpricht er, hat das ewige Leben, nicht wer weiß, wie er vom Vater gezeugt worden. Wäre das Letztere, ſo könnte Keiner dazu gelangen; denn derſelbe Herr ſagt ja auch: „Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und Niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater". Alſo zum Heil genug für uns iſt der Glaube, der den allmächtigen Gott als Vater zu erkennen und ſeinen eingeborenen Sohn als Heiland anzunehmen giebt." [1])

Die Gemäßigten ſind nicht immer die Gerechten: es geſchieht ihnen wohl, daß ſie gegen den von einer andern Überzeugung ausgehenden Eifer für eine ihnen als unwichtiger erſcheinende Lehre ungerecht werden, weil ſie in den Zuſammenhang einer fremden Denkweiſe nicht einzugehen wiſſen, und ſo kann die Mäßigung ſich ſelbſt verläugnen im Kampfe mit ungemäßigtem Eifer, indem ſie ihr Maaß Allen aufzwingen will. Dies können wir auch auf den Euſebius von Cäſarea anwenden. Wohl hatte er Recht darin, daß der Glaube an Jeſus als Erlöſer und Gott als Vater den Chriſten macht; aber er konnte ſich nicht auf den Standpunkt eines Andersdenkenden verſetzen, welchem ein Irrthum, den er für unweſentlich hielt, mit dieſem Glauben in gänzlichem Widerſpruche zu ſtehen ſchien. Er konnte daher ſich verleiten laſſen, Alles aus Leidenſchaft abzuleiten, wo doch ein zum Grunde liegendes reinchriſtliches Intereſſe nicht zu verkennen war.

Euſebius von Cäſarea ſchrieb an den Biſchof Alexander einen Brief, durch welchen er ihn zu überzeugen ſuchte, daß er dem Arius Unrecht thue, und daß er, wenn er ihn nur recht verſtehen wolle, ſich leicht mit ihm vergleichen könne. [2]) Arius konnte nun wohl geneigt ſeyn, die vorge-

---

1) Ecclesiast. theol. lib. I. c. 12.

2) Ein Bruchſtück dieſes Briefes in der ſechsten Action des zweiten niceniſchen Concils. Harduin. T. IV. f. 407. Arius hatte in ſeinem

ſchlagenen Vergleichsbedingungen anzunehmen, da er als untergeordneter Pfarrer dem Biſchof entgegenſtehend bei jedem ſolchen Vergleiche nur gewinnen konnte. An und für ſich kann ja auch Derjenige, welcher bei einem dogmatiſchen Streite ein mehr negatives Intereſſe hat, wie Arius, toleranter ſeyn als der Vertreter eines poſitiven Intereſſes. Freilich hing bei Arius das negative Intereſſe auch mit einem poſitiven zuſammen, aber vielmehr dem Intereſſe

---

gemeinſchaftlich mit anderen Presbyteren abgefaßten Briefe, welcher ſich bei dem Epiphanius befindet, den Sohn Gottes ein *κτίσμα θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἕν τῶν κτισμάτων* genannt. Mit dieſer Erklärung ſchien nun dem Euſebius die Anklage des Biſchofs Alexander im Widerſpruch zu ſtehen, daß nach der Lehre des Arius der Sohn Gottes das Daſeyn erhalten habe *ὡς ἕν τῶν κτισμάτων*. Aber mit Recht konnte doch Alexander von ſeinem dogmatiſchen Standpunkte aus und in dem Zuſammenhange jener Erklärungen mit dem Ganzen des arianiſchen Syſtems ſich berechtigt glauben, nichts als die Bezeichnung eines graduellen Unterſchiedes zwiſchen dem Sohne Gottes und anderen Geſchöpfen in jenen Worten zu finden. Er konnte ſich zwiſchen dem Begriff *θεός* und dem Begriff *κτίσμα* nichts in der Mitte Liegendes denken, und wurde jenes erſtere Prädikat nicht in ſeinem ſtrengen Sinne nach der Idee der göttlichen Weſenseinheit dem Sohne Gottes beigelegt, ſo war nach ſeinem dogmatiſchen Geſichtspunkte für die chriſtliche Wahrheit nichts gewonnen. Ferner hatte es Alexander dem Arius zum Vorwurf gemacht, daß er gelehrt: *ὁ ὢν τὸν οὐκ ὄντα ἐγέννησε*; denn Alexander betrachtete ja das Seyn des Sohnes als von Ewigkeit her in dem Seyn des Vaters begründet und aus demſelben dem Begriffe, nicht der Zeit nach, abgeleitet. Das Gelangen erſt aus dem Nichtſeyn zum Seyn gehörte nach ſeinem Geſichtspunkte zu den weſentlichen Merkmalen des *κτίσμα*. Aber nach der origeniſtiſchen Auffaſſungsweiſe, von welcher Euſebius ausging, war Gott der Vater, der *ὢν* ſchlechthin (das *ὂν* Platons). Inſofern das Daſeyn des Sohnes vom Vater abgeleitet iſt, mußte man ſich ihn doch, wenn auch nicht einem zeitlichen Anfange nach, doch in Beziehung auf die abſolute Urſächlichkeit, welche dem Vater allein zuzuſchreiben iſt, dem Begriffe nach einmal als *οὐκ ὢν*, als einen durch die Urſächlichkeit des Vaters, welcher allein *ἁπλῶς ἀΐδιος* iſt, Gewordenen denken, oder man mußte zwei abſolute Urſächlichkeiten, zwei abſolut Ewige, zwei *ὄντες* annehmen, was Alles dem Euſebius identiſch iſt.

eines verſtändigen Deismus, als dem Intereſſe des frommen chriſtlichen Gefühls. Und Arius konnte auch von ſeinem Standpunkte, wenngleich er ſich milder äußerte, wo er Duldung ſuchte, wohl heftig eifern gegen die Andersdenkenden und gefährliche Irrlehren bei ihnen ſehen. Auch das negative Intereſſe kann wohl unduldſam und verfolgungsſüchtig machen, wie die ſpätere Geſchichte des Arianismus zeigt. Arius ſagte damals von den Beſtimmungen ſeiner Gegner: „Wir können dieſe Gottloſigkeiten auch nicht einmal anhören, wenn die Häretiker uns auch tauſendfachen Tod drohen.“ [1]) Nach ſolchen Äußerungen kann man wohl ſich denken, daß Arius, wenn ſeine Lehre hätte herrſchend werden können, nicht der Duldſamſte würde geweſen ſeyn. Man kann es aber auch dem Biſchof Alexander, welchem von ſeinem dogmatiſchen Standpunkte aus die Lehre des Arius als das Weſen des Chriſtenthums untergrabend erſcheinen mußte, nicht verargen, wenn er den Arius, der gewiß, nach jenen Äußerungen und nach ſeinen oben angeführten Liedern zu ſchließen, ſein eigenthümliches Syſtem in ſeinen kirchlichen Lehrvorträgen nicht verborgen halten konnte, dem es gewiß an Eifer der Proſelytenmacherei nicht fehlte, als Pfarrer bei ſeiner Gemeinde nicht dulden zu können glaubte.

Da Conſtantinus im J. 324 nach der Beſiegung des Licinius die Herrſchaft über das ganze römiſche Reich erhielt und es ſein Lieblingsplan war, alle ſeine Unterthanen in Einer Gottesverehrung zu vereinigen, mußte es ihm ein großer Verdruß ſeyn, eine ſolche Spaltung, welche auch unter Laien viele Theilnahme fand, in der chriſtlichen Kirche ſelbſt aufkeimen zu ſehen. Er ließ es ſich daher gleich von Anfang an ſehr angelegen ſeyn, alles Mögliche zur Beilegung derſelben zu thun. Er ſandte deshalb im J. 324 den damals viel bei ihm geltenden Biſchof Hoſius von Cordova an den Biſchof Alexander und an den Presbyteren

1) Theodoret. h. e. lib. I. c. 5.

Arius ab mit einem Briefe, [1]) in welchem er ſein Mißfallen über den Ausbruch dieſes ganzen Streites bezeugte und ſie aufforderte, einander gegenſeitig als chriſtliche Brüder anzuerkennen, ohne daß deshalb Einer dem Andern ſeine Überzeugung ſollte aufdringen wollen. Es mußte damals der Parthei eines Euſebius von Cäſarea gelungen ſeyn, ihre Anſicht von dieſem Streite ganz dem Kaiſer mitzutheilen; und einem Kaiſer, der von außen her die Sache anſah, und dem die Erhaltung der Ruhe das Wichtigſte war, mußte eine ſolche Anſicht von der Sache am meiſten zuſagen. Conſtantin ſtellte die Streitfragen als bloß fürwitzige, ſpekulative Fragen dar, welche mit dem Weſen des Chriſtenthums in gar keiner Verbindung ſtänden. Er tadelte auf gleiche Weiſe Diejenigen, welche ſolche Fragen aufgeworfen, und Diejenigen, welche ſie beantwortet hätten. Er ſprach ſich beſonders dagegen aus, daß man ſolche Dinge, welche nur Wenige zu verſtehen fähig ſeyen, öffentlich vor das Volk bringe. Er hielt ihnen das Beiſpiel der Philoſophen vor, welche auch bei einzelnen Meinungsverſchiedenheiten doch ſich zu Einer Schule rechnen könnten. Der dogmatiſche Indifferentismus des Kaiſers oder Deſſen, der im Namen des Kaiſers dieſen Brief aufgeſetzt hatte, ging aber noch weiter, als es auch die Mäßigung eines Euſebius, wenn er ſich den Inhalt der Worte des Kaiſers klar machen wollte, zulaſſen konnte; denn das Weſentliche des Chriſtenthums, worin Alle übereinſtimmen ſollten, ſetzte er damals in den Glauben an Eine Vorſehung. [2]) Von dieſem Standpunkte aus mußten freilich die Gegenſtände, welche dieſer Streit betraf, als höchſt unbedeutend erſcheinen. [3]) Aber es war auch natürlich, daß ein ſolcher Brief nicht dazu würken konnte, die ſtreitenden Partheien einander näher zu bringen.

---

1) Bei Euseb. de vita Constantini l. II. c. 64—72.

2) Περὶ μὲν οὖν τῆς θείας προνοίας μία τις ἐν ὑμῖν ἔστω πίστις.

3) Ἐλάχισται ζητήσεις.

Da es dem Kaiſer Conſtantin nicht gelang, auf dieſe Weiſe den Kirchenfrieden wiederherzuſtellen, und da die beiden in Ägypten zuſammentreffenden Streitigkeiten, die arianiſche und die meletianiſche,[1]) auch unter Laien heftige Bewegungen, welche ſelbſt politiſch bedenkliche Folgen nach ſich ziehen konnten, hervorbrachten,[2]) ſo mußte er ein durchgreifenderes Mittel zur Wiederherſtellung der Ruhe anzuwenden ſuchen. Vermöge der Stellung, welche damals die Biſchöfe im Verhältniſſe zur Kirche einnahmen, mußte ihm eine Verſammlung der Biſchöfe aus allen Theilen ſeines Reiches als das geeignetſte Mittel zur Beilegung dieſer ſo weit verbreiteten Streitigkeit erſcheinen, und auch zur Entſcheidung eines andern für das religiöſe Intereſſe des Kaiſers wichtigen Gegenſtandes, zur Einführung einer allgemeinen Übereinſtimmung in der Zeit der Oſterfeier,[3]) ſchien die Anwendung eines ſolchen Mittels ja erfordert zu werden. Er berief im J. 325 ein allgemeines Concil nach Nicäa in Bithynien. Es ſollen hier dreihundert und achtzehn Biſchöfe zuſammengekommen ſeyn, von denen bei Weitem die Meiſten Orientalen waren, und der Kaiſer ſelbſt nahm an den Verhandlungen lebhaften Antheil.[4])

---

1) S. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 427.

2) S. Euseb. de vita Constantini l. III. c. 4.

3) S. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 571.

4) Da keine vollſtändige Sammlung der Verhandlungen dieſes Concils auf uns gekommen iſt, ſo bleibt uns, um den wahren Hergang derſelben kennen zu lernen, nur übrig, uns an die von den Berichterſtattern verſchiedener Partheien, welche dem Concil beiwohnten, gegebenen Darſtellungen zu halten und uns aus der Vergleichung derſelben eine Anſchauung zu bilden. Jene ſind beſonders Athanaſius und Euſebius von Cäſarea. Wenn wir auch annehmen könnten, daß Athanaſius, der nur als Archidiakonus ſeinen Biſchof begleitete, von den Machinationen, welche auf den Gang des Concils einwürkten, eine ſo genaue Kenntniß habe erlangen können, als der dem Hofe ſo naheſtehende Biſchof Euſebius, ſo iſt doch wohl zu bemerken, daß bei dem Athanaſius der unbefangene Blick durch Manches getrübt werden konnte. Da er das Concil als das Organ betrachtete, durch welches die in dem Homouſion aus-

Um ſich von dem Zuſammenhange der Verhandlungen auf dem Concil eine rechte Vorſtellung zu machen, muß

---

geſprochene göttliche Wahrheit über die arianiſche Irrlehre den Sieg erhalten hatte, da er in den Beſtimmungen dieſes Concils nur den Ausdruck des die Mehrzahl der Biſchöfe damals beſeelenden chriſtlichen Wahrheitsbewußtſeyns ſehen wollte, ſo mußte ſich natürlich von ſelbſt bei ihm alles Dasjenige zurückdrängen, was Veranlaſſung dazu geben konnte, dieſe Sache in ein ganz anderes Licht zu ſetzen, das niceniſche Symbol als etwas dem größeren Theile des Concils durch den Einfluß einer den Kaiſer beſtimmenden Hofparthei Aufgedrungenes darzuſtellen. Dies gilt beſonders von der Schrift des Athanaſius zur Vertheidigung des niceniſchen Concils. Was ſodann ſeine epistola ad Afros betrifft, ſo iſt zu bemerken, daß, wenngleich Athanaſius in dieſem Briefe manche für die innere Geſchichte des Concils wichtige Umſtände berichtet, er doch das wahre Bild der Sache dadurch trübt, daß er auf dem Concil nur zwei Partheien bemerken will — erklärte Arianer und Anhänger der Lehre von der Weſenseinheit. Daß dieſe beiden Partheien aber nicht die beiden einzigen auf dem Concil waren, ſondern vielmehr diejenige, welche zwiſchen beiden in der Mitte ſich befand, dort am meiſten vorherrſchen mußte, das geht aus der Anſchauung von dem Zuſtande der orientaliſchen Kirche in dieſer Zeit wie von ihrem bisherigen Entwickelungsgange leicht hervor. Aber natürlich war es, daß Athanaſius von ſeinem dogmatiſchen Standpunkte aus nur zwei Partheien kennen wollte: Arianer und Anhänger des Homouſion; zwiſchen Beiden lag ihm nichts in der Mitte, wie er daher ja auch den Euſebius von Cäſarea zu einem Arianer machen konnte. Alle faßte er unter dem Einen Namen der *οἱ περὶ Εὐσέβιον* (Euſebius von Nikomedien) zuſammen. Daher konnte er, was er auf zwei verſchiedene Partheien hätte übertragen ſollen, derſelben einen Parthei zueignen und, indem er das Intereſſe zweier verſchiedenen Partheien vermiſchte, die Sache ſo darſtellen, als wenn jeder Gegenſatz gegen die arianiſchen Behauptungen von Solchen, welche das Homouſion gut hießen, ausgegangen wäre. Was hingegen den Euſebius betrifft, ſo berichtet er in dem Paſtoralſchreiben, welches er von dem Concil zu Nicäa an ſeine Gemeinde erließ, von dem Einfluſſe des Kaiſers ganz unverholen und ohne Scham, was ihm und ſeinen Freunden, die ſich dadurch am meiſten beſtimmen ließen, keineswegs zur Ehre gereicht. Aber er war zu ſehr Hoftheolog, obgleich einer der Beſſeren unter dieſer Parthei, um dies inne werden zu können.

Hätte ſich die Mehrzahl auf dem Concil ſo ganz ohne fremde Gewalt für das Homouſion erklärt, wie es Athanaſius darſtellt, ſo würden ſich die nächſtfolgenden Begebenheiten in der orientaliſchen Kirche nicht

man das Verhältniß der Partheien auf demſelben ſich zuerſt anſchaulich machen. Es waren drei Partheien: Diejenigen, welche mit der Lehre des Arius ganz übereinſtimmten, eine nur kleine Anzahl,[1]) die Anhänger des Homouſion, welche gleichfalls in der orientaliſchen Kirche nur eine verhältnißmäßig kleinere[2]) Parthei ausmachten, und die zwiſchen beiden Partheien in der Mitte Stehenden, die ähnlich wie Euſebius von Cäſarea Geſinnten, von deren Syſtem wir oben geſprochen haben, aus denen nachher die Semiarianer hervorgingen. Dieſe letztere Parthei hatte zur Abſicht, daß man die Lehre von der Gottheit Chriſti nur in ſolchen allgemeinen Ausdrücken, welche bisher dem chriſtlichen Bedürfniſſe genügt hätten, veſtſtellen ſolle, ſo daß über die Differenz zwiſchen den beiden ſtreitenden Partheien nichts beſtimmt werde und beide Partheien ihre Meinung ſollten hineinlegen können. Manche der ſchroffen Ausdrücke des Arius über die Natur des Sohnes Gottes mußten freilich auch der auf dem Concil vorherrſchenden mittleren Parthei anſtößig erſcheinen, und ſolche Ausdrücke konnten leicht benutzt werden, um ihn den Orientalen als einen Gegner der alten Kirchenlehre von der Trias darzuſtellen.[3]) Eine Verdammung dieſer arianiſchen Sätze hätte wohl leicht durchgeſetzt werden können, wenn nicht von der andern Seite auch die das Homouſion vertheidigende Parthei mit dem, was herr-

---

recht verſtehen laſſen. Dieſe zeugen mehr für die Richtigkeit der von Euſebius als der von Athanaſius gegebenen Darſtellung.

1) Wie Athanaſius in der epistola ad Afros §. 5 mit Recht die Arianer auf dem Concil τοὺς δοκοῦντας ὀλίγους nennt.

2) Was Athanaſius freilich nicht zu erkennen giebt, da er alle Gegner des ſtrengen Arianismus für Anhänger des Homouſion ausgiebt und die in der Mitte ſtehende Parthei ganz überſieht.

3) So kann das ganz wahr ſeyn, was Athanaſius epistola ad episcopos Aegypti et Libyae §. 13 von dem allgemeinen Unwillen ſagt, mit welchem die Erklärungen des Arius aufgenommen worden ſeyen, ſowie auch, was er in der epistola ad Afros §. 5 von der Übereinſtimmung in der Verdammung der arianiſchen Lehrſätze ſagt, nur daß er vermöge jener Vermiſchung der Partheien zu viel daraus ſchließt.

ſchende Kirchenlehre des Orients war, in Widerſpruch geſtanden hätte, und wenn nicht Vermittler zwiſchen jenen ſtreitenden Partheien ſich aufgeworfen hätten. Mehrere Biſchöfe, welche zu jener zweiten (nachher ſogenannten ſemiarianiſchen) Parthei gehörten, bemühten ſich beſonders, Frieden zu ſtiften und die gegen die Lehre des Arius Eifernden zum Schweigen zu bringen.[1]) Sie ſuchten zu zeigen, daß die Ausdrücke des Arius doch keinen ſo anſtößigen Sinn hätten, als ſie auf den erſten Anblick zu haben ſchienen, und ſie ſchlugen allgemeine Vergleichsformeln vor, mit denen beide Partheien zufrieden ſeyn konnten. Die Häupter der arianiſchen Parthei ſelbſt erklärten ſich, in dieſe Vermittelungsverſuche eingehend, bereit, die anſtößig erſcheinenden Ausdrücke zurückzunehmen und ſich der in der orientaliſchen Kirche bisher üblichen dogmatiſchen Terminologie, welche ſie ja recht gut nach ihrem Sinne erklären konnten, anzuſchließen. Insbeſondere ragt der gelehrte Biſchof Euſebius von Cäſarea in Paläſtina unter den Friedensvermittlern hervor. Er legte dem Concil ein Glaubensſymbol vor, welches, wie er ſagte, die Lehre enthalten ſollte, die von Anfang an in ſeiner Kirche von den Biſchöfen vorgetragen worden, die er bei dem erſten Religionsunterrichte und bei der Taufe empfangen und als Presbyter und Biſchof ſtets verkündigt habe. Dieſe Glaubensformel ſprach die Lehre von der Gottheit Chriſti deutlich aus, aber in ſolchen Ausdrücken, die, wenn ſie gleich nach dem vollen Inhalte der dadurch bezeichneten Begriffe mit der conſequent aufgefaßten arianiſchen Lehre in Widerſpruch ſtanden, doch von dem Arius nach ſeinem Standpunkte mit derſelben recht gut vereinigt werden konnten.[2])

1) Euſtathius von Antiochia bei Theodoret h. e. lib. I. c. 7: Ὁμοῦ τινες ἐκ συσκευῆς τοὔνομα προβαλλόμενοι τῆς εἰρήνης κατεσίγασαν μὲν ἅπαντας τοὺς ἄριστα λέγειν εἰωθότας.

2) Chriſtus ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς,

In den Augen des Euſebius von Cäſarea und der mit ihm gleichdenkenden Männer erſchien es als ein Vorzug dieſes Glaubensbekenntniſſes, daß es größtentheils aus bibliſchen Ausdrücken zuſammengeſetzt war, wie ſie hingegen den Gebrauch nicht ſchriftgemäßer Worte an den arianiſchen Lehrformeln und an dem Homouſion tadelten. Wir erkennen hier das Eigenthümliche dieſer von Euſebius ausgehenden Schule, was auch unter den nachfolgenden Streitigkeiten manchen bedeutenden Einfluß ausübte, mit dem Gegenſatze gegen zu viel beſtimmen wollenden Dogmatismus, mit jenem Streben des Euſebius nach Einfachheit der dogmatiſchen Beſtimmungen zuſammenhing. Wohl konnten aber die Vertheidiger des Homouſion dagegen ſagen, es komme nicht darauf an, daß man die in der Bibel vorkommenden Ausdrücke gebrauche, ſondern nur darauf, daß die bibliſche Lehre, wenn auch durch andere Worte, ausgedrückt werde.[1] Neue Gegenſätze konnten ja neue Formen des Ausdrucks zur Entwickelung und Vertheidigung der bibliſchen Wahrheit nothwendig machen, das Intereſſe für dieſe Wahrheit ſelbſt konnte das fordern, und die Scheu vor unbibliſchen Ausdrücken konnte ſogar zum Vorwande dienen, um die Bekämpfung ſolcher Lehren, welche ihrem Weſen und Geiſte nach unbibliſch waren, zu hindern.

Wenngleich aber dieſes Symbol dem dogmatiſchen Intereſſe der herrſchenden Parthei der orientaliſchen Kirche genügend erſchien, ſo hatten doch die Vertreter der dem Subordinatianismus ſich entgegenſtellenden einheitlichen Rich-

---

ζωὴ ἐκ ζωῆς, πρωτότοκος πάσης τῆς κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένος. Daß Chriſtus ein göttliches Weſen, der Hervorbringer alles andern Daſeyns ſey, daß er vor dem ganzen Zeitſyſtem zum Daſeyn gekommen, nahm ja auch Arius an, und zwiſchen einer γέννησις ἐκ θεοῦ und einer κτίσις war ja nach ſeiner Vorſtellung kein Unterſchied.

1) Ὅτι εἰ καὶ μὴ οὕτως ἐν ταῖς γραφαῖς εἰσιν αἱ λέξεις, ἀλλὰ τὴν ἐκ τῶν γραφῶν διάνοιαν ἔχουσι καὶ ταύτην ἐκφωνούμεναι σημαίνουσι. Athanas. de decretis synodi Nicenae §. 21.

tung in der Triaslehre eben dieſes daran auszuſetzen, daß auch die arianiſche Lehre ſich ganz daran anſchließen konnte. [1])

---

1) Euſebius ſagt in ſeinem Paſtoralſchreiben, daß Keiner gegen dieſes Glaubensſymbol etwas vorbringen konnte. Euſtathius von Antiochia ſagt aber, daß dies Symbol mit allgemeinem Unwillen aufgenommen und vor den Augen Aller zerriſſen wurde. Jedoch Euſtathius iſt ſchon als der heftige Gegner des Euſebius bei dieſer Ausſage verdächtig, — und ſein Bericht ſteht mit allem Demjenigen, was wir von der vorherrſchenden Richtung der orientaliſchen Kirche in dieſer und der nächſtfolgenden Zeit wiſſen, in Widerſpruch. Es läßt ſich nicht abſehen, was in dieſem Glaubensſymbol den orientaliſchen Biſchöfen Anſtoß geben konnte. Das vierte antiocheniſche Symbol, welches von der Majorität der orientaliſchen Kirche nachher beſonders geltend gemacht wurde, ſtimmte mit dieſem Symbol des Euſebius größtentheils überein. Das niceniſche Symbol ſelbſt iſt aus dieſem euſebianiſchen, nur mit den Antitheſen gegen den Arianismus und mit dem Homouſion vermehrten Symbol offenbar hervorgegangen. Auch die Erzählung des Athanaſius bezeugt, daß man mit jenen allgemeinen Beſtimmungen, welche Euſebius allein ausgeſprochen haben wollte, urſprünglich zufrieden war. In ſeiner epistola ad Afros §. 5 ſagt er, daß die Biſchöfe urſprünglich ſtatt der arianiſchen Beſtimmungen die anerkanntermaßen in der Schrift enthaltenen (*τὰς τῶν γραφῶν ὁμολογουμένας λέξεις*) Ausdrücke hätten veſtſtellen wollen, wie das *ἐκ θεοῦ εἶναι τῇ φύσει*, daß der Sohn ſey die *δύναμις, σοφία μόνη τοῦ πατρὸς, θεὸς ἀληθινὸς*, und dies ſtimmt ja ganz mit dem, was Euſebius wollte, überein. In dem Buche de decretis S. n. §. 20 ſagt Athanaſius, man habe zuerſt nur veſtſetzen wollen, daß der Sohn Gottes ſey die *εἰκὼν τοῦ πατρὸς, ὅμοιός τε καὶ ἀπαράλλακτος κατὰ πάντα τῷ πατρὶ, καὶ ἄτρεπτος, καὶ ἀεὶ, καὶ ἐν αὐτῷ εἶναι ἀδιαιρέτως*. Auch dieſe Beſtimmungen paſſen recht gut zu der euſebianiſchen Dogmatik und zu den Abſichten, welche er auf dem Concil durchſetzen wollte. Hätte man nur dieſe Beſtimmungen veſtgeſetzt, ſo wären für's Erſte die inneren Streitigkeiten der orientaliſchen Kirche beigelegt geweſen. Es iſt auch möglich, die Nachricht des Euſtathius mit den übrigen, die wir angeführt haben, zu vereinigen, wenn man annimmt, daß derſelbe nicht von einem durch Euſebius von Cäſarea, ſondern von einem durch Euſebius von Nikomedien aufgeſetzten Symbol redet, in welchem dieſer Letztere, nach dem von Ambroſius l. III. de fide c. 7 angeführten Bruchſtücke zu urtheilen, den arianiſchen Begriff von dem Sohne Gottes zu vertheidigen geſucht hatte. Vgl. Theodoret. h. e. lib. I. c. 7. Alles beſtätigt alſo das anfangs vorhandene Übergewicht der euſebianiſchen oder nachher ſogenannten ſemiarianiſchen Parthei.

Die Parthei des Biſchofs Alexander war zwar mit dieſem Glaubensſymbol zufrieden, ſie erklärte aber zugleich, da die Ausdrücke dieſes Symbols von den Arianern nach ihrem Sinne erklärt werden könnten, ſo ſey es durchaus nothwendig, noch ſolche Beſtimmungen hinzuzuſetzen, durch welche den läſterlichen Lehren des Arius die Anſchließung unmöglich gemacht werde, — und dieſe Parthei hatte die mächtige Stimme des Kaiſers ſelbſt für ſich. [1]) Conſtantin

---

Der Wahrheit gemäß und übereinſtimmend mit dem Euſebius berichtet auch Athanaſius, daß man eben deshalb mit dieſen Beſtimmungen nicht zufrieden war, weil man wohl bemerkte, daß die Arianer ſie nach ihrer Weiſe auffaßten. Wenn er nun aber die antithetiſchen Zuſätze gegen den Arianismus, welche dieſem die Anſchließung unmöglich machen ſollten, von denſelben Biſchöfen ableitet, welche jene Beſtimmungen zuerſt vorgeſchlagen hatten, ſo hatte er hier ohne Zweifel die Partheien mit einander vermiſcht. Wie es an und für ſich ſelbſt ja höchſt unwahrſcheinlich iſt, daß Diejenigen, welche eine ſcharfe Oppoſition gegen den Arianismus beabſichtigten, urſprünglich ſolche Beſtimmungen vorgeſchlagen haben ſollten, von denen ſie wohl im Voraus wiſſen konnten, daß ſich die Arianer an dieſelben würden anſchließen können. Es mochte auch nicht ſo leicht ſeyn, bei den Verhandlungen einer ſo zahlreichen Verſammlung, in der wohl nicht Alles in der größten Ordnung vor ſich gehen mochte, was den verſchiedenen Partheien zugehörte, genau zu ſondern, zumal für Den, welcher ſelbſt von einem Partheiintereſſe aus Alles betrachtete. Wie ja Euſtathius von Antiochia ſelbſt ſagt: *Τὸ σαφὲς διὰ τὸν τῆς πολυανδρίας ὄχλον οὐχ οἷός τέ εἰμι γράφειν.* Theodoret. l. l.

1) Athanaſius läßt Alles nur von den Biſchöfen ſelbſt ausgehen und erwähnt von dem Einfluſſe des Kaiſers gar nichts, was von ſeinem Standpunkte aus natürlich iſt. Euſebius aber läßt Alles zuerſt nur vom Kaiſer ausgehen. Dieſer fordert die Biſchöfe auf, das Symbol des Euſebius anzunehmen und nur das Wort Homouſion, deſſen richtige Auffaſſungsweiſe er erklärt, hinzuzuſetzen. Auf Veranlaſſung dieſer vom Kaiſer ſelbſt empfohlenen Zuſatzbeſtimmungen machen die Biſchöfe noch mehrere antithetiſche Zuſätze, und ſo entſteht das niceniſche Symbol. Athanaſius und Euſebius mögen Beide Recht und Unrecht haben, nach ihrem verſchiedenartigen Partheiintereſſe Beide das Eine hervorhebend und das Andere verſchweigend. Von Biſchöfen mochte zuerſt der Antrag auf das Homouſion ausgegangen ſeyn. Da derſelbe aber Widerſpruch fand, ſo nahm der Kaiſer, welchen der Biſchof Hoſius von Cordova und

war ohne Zweifel durch den Einfluß der Biſchöfe, welche gerade zuletzt am meiſten auf ihn eingewürkt hatten, eines Hoſius und der mit dieſem Verbundenen, beſtimmt worden, und er ſprach für den Zuſatz des Homouſion. Wenn man dem Berichte des Euſebius glauben darf, dogmatiſirte er auch ſelbſt darüber, wie man ſich das Homouſion vorzuſtellen habe, daß man ſich die Sache nur nicht ſinnlich denken müſſe, als wenn das Eine göttliche Weſen in mehrere gleichartige Theile zertheilt worden ſey. Man mochte ihm dies oft genug vorgeſagt haben, weil man wußte, daß dieſer Anlaß zu ſinnlichen Vorſtellungen die gewöhnliche Einwendung der Orientalen gegen das Homouſion zu ſeyn pflegte. Die Parthei Alexanders, welche nun das Gewicht der kaiſerlichen Autorität für ſich hatte, verlangte jetzt neben dem Homouſion noch andere antithetiſche Zuſätze zu demſelben Zwecke. Vielleicht war es mit den Häuptern der damaligen dogmatiſchen Hofparthei verabredet, daß die Erklärung des Kaiſers für das Homouſion zu dem Antrage auf eine noch vollſtändigere Antitheſe gegen den Arianismus die Loſung geben ſollte. Auf ſolche Weiſe entſtand durch die Verbindung der antithetiſchen Zuſätze mit dem von

Andere in die Rolle eingeübt hatten, die er nach ihren Abſichten auf dem Concil ſpielen ſollte, das Wort; er empfahl das Homouſion und erklärte ſich über die Unanſtößigkeit dieſes Ausdrucks. Es mag der Nachricht des Philoſtorgius lib. I. c. 7. etwas Wahres zum Grunde liegen, daß ſich Alexander vor der Eröffnung des niceniſchen Concils mit der Parthei des Biſchofs Hoſius von Cordova, das heißt mit der Hofparthei zu Nikomedien auf einer Synode zur Beſtſtellung des Homouſion verbunden hatte. Die Stimme des Kaiſers hatte für viele Biſchöfe mehr Gewicht, als ſie nach den Grundſätzen des Evangeliums hätte haben ſollen. Nun wagte die Parthei Alexanders, deſto mehr auf die übrigen antithetiſchen Beſtimmungen, welche ſich an das Homouſion anſchloſſen, zu bringen. Euſebius aber wollte lieber der Autorität des Kaiſers, als dem Anſehn anderer Biſchöfe nachgebend erſcheinen, und er meinte auch vor ſeiner Gemeinde ſein Verfahren am beſten rechtfertigen zu können, wenn er das Anſehn des Kaiſers anführte, wenn er erklärte, daß er einer von dem Kaiſer ſelbſt vorgeſchlagenen und empfohlenen Beſtimmung nachgegeben habe.

Euſebius vorgeſchlagenen Glaubensſymbol das berühmte nicenische Symbol.[1]) Auch die namentliche Verdammung der charakteriſtiſchen Lehrſätze des Arius wurde in dies Symbol aufgenommen, und zwar wurde nicht bloß über die Lehren das Verdammungsurtheil ausgeſprochen, ſondern, wie es ſchon üblich war, Lehren und Perſonen zuſammenzuwerfen, verdammte man auch die Perſonen, welche Solches vortrugen.

Wenngleich nun die Majorität des Concils mit der Antitheſe gegen die arianiſche Gleichſtellung des Sohnes Gottes mit den Geſchöpfen[2]) wohl übereinſtimmen konnte, ſo waren doch die Beſtimmungen von dem *ὁμοούσιον* und von der *γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας* dem vorherrſchenden orientaliſchen Lehrtypus zuwider. Es entſtand daher mancher Widerſpruch gegen dieſe Beſtimmungen. Euſebius von Cäſarea wollte am erſten Tage, nachdem ſie vorgebracht worden, durchaus nicht darin willigen;[3]) aber nach mehreren Erörterungen gab er, wie er ſelbſt in ſeinem Paſtoralſchreiben an ſeine Gemeinde, das er von Nicäa aus an dieſelbe erließ, um des Friedens willen[4]) nach, indem er die neuen Beſtimmungen des Symbols nach dem Sinne ſeiner Dogmatik ſich auslegte, nicht ganz ohne ſophiſtiſche Unehrlichkeit.[5]) Die Hauptbeſtimmung von dem Homouſion,

---

1) Zu den Worten *θεὸς ἐκ θεοῦ* wurde im Gegenſatze gegen die arianiſche Auffaſſung des Begriffs der Gottheit in Beziehung auf Chriſtus (ſ. oben) der Zuſatz gemacht „*ἀληθινὸς*,“ zu dem *γεννηθέντα*, um dieſes gegen die arianiſche Identificirung mit den *κτισθεὶς* zu verwahren, „*οὐ ποιηθέντα.*“

2) Der Gegenſatz zwiſchen *θεὸς* und *κτίσμα*, *γεννᾷν* und *ποιεῖν*.

3) Athanas. decret. S. nic. §. 3: *Πρὸ μιᾶς ἀρνούμενος, ὅμως ὕστερον ὑπογράψας.*

4) *Τοῦ τῆς εἰρήνης σκοποῦ πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῖν κειμένου.* S. Euseb. Caesar. ep. ad s. Paroeciae hom. §. 5 bei Athanas. op. ed. Benedict. T. I. 1. f. 189.

5) Dieſe zeigt ſich eigentlich nur bei einer Beſtimmung, wenn Euſebius auch die Verdammung des arianiſchen Lehrſatzes von dem Sohne Gottes „*πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν*“ gutheißen konnte. Dieſe Be-

welche ja auch ſchon von dem friedliebenden Dionyſius von Alexandria in einem andern Sinne, als in welchem man ſie zu Nicäa veſtſetzen wollte, genehmigt worden war, konnte Euſebius vermöge des ſchwankenden philoſophiſchen und dogmatiſchen Sprachgebrauches dieſer Zeit auch wohl nach ſeinem Sinne erklären. Dieſe Beſtimmung ſollte nach ſeiner Auslegung nichts anders bezeichnen als die Unvergleichbarkeit des Sohnes Gottes mit allen Geſchöpfen und die vollkommene Ähnlichkeit deſſelben mit dem Vater. 1) Es mag auch wohl ſeyn, daß Euſebius, wie er in ſeinem Paſtoralſchreiben ausſagte, ſich auf dem Concil zu Nicäa ſelbſt über den Sinn ſeiner Annahme des Homouſion erklärte. Dem Kaiſer Conſtantin kam es nur darauf an, daß die Beſtimmung des Homouſion, von deren Wichtigkeit man

ſtimmung des Arius ſtimmte ja mit der Glaubenslehre des Euſebius ganz überein (ſ. oben), und wenigſtens eine ähnliche Beſtimmung erſchien ihm ſelbſt als nothwendig, um den allein Gott dem Vater beizulegenden Begriff der abſoluten Urſächlichkeit veſtzuhalten. Es war für ihn alſo etwas Mißliches, in dies Anathema einzuſtimmen. Er half ſich durch eine ſophiſtiſche Auslegung, indem er in dem verdammten Satze das *γεννηθῆναι* auf die menſchliche Geburt bezog, und ſo fand er kein Bedenken, wie er ſelbſt erklärte, dies auch anzunehmen, da ja die Lehre von dem göttlichen Daſeyn Chriſti vor ſeiner Geburt eine von Allen anerkannte ſey. Durch dieſe letzte Bemerkung widerlegte er ja aber auch ſeine eigene Auslegung; denn wie hätte man auf den Gedanken verfallen können, einen Gegenſatz gegen eine Irrlehre aufzuſtellen, welche von Keinem behauptet wurde. Athanaſius wußte die Blöße, welche Euſebius hier gab, gut zu benutzen, und er macht ihm den Vorwurf, daß er durch eine ſolche Auslegung auf ſeinen Freund Arius ſelbſt, gegen den dieſer Verdammungsſatz entworfen worden, den Verdacht einer ſolchen Irrlehre werfe.

1) *Παραστατικὸν τὸ μηδεμίαν ἐμφέρειαν πρὸς τὰ γεννητὰ κτίσματα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ φέρειν, μόνῳ δὲ τῷ πατρὶ κατὰ πάντα τρόπον ἀφομοιῶσθαι.* L. c. §. 7. Wenn nun Athanaſius de decret. S. nic. §. 3 den Euſebius beſchuldigt, er habe durch die Billigung des Homouſion in ſeinem Paſtoralſchreiben ſeine frühere Lehre als unrichtig widerrufen, ſo iſt dieſe Beſchuldigung doch durchaus falſch; denn wie Euſebius ſich ausſprach, erhellt es deutlich, daß er dieſe Beſtimmung nur nach dem Lehrbegriffe, welchen er ſtets vorgetragen, erklärte.

ihn überredet hatte, von Allen angenommen wurde; was der eigentlich orthodoxe und was der heterodoxe Sinn bei der Deutung dieſer Beſtimmung ſeyn ſollte, mochte er ſchwerlich ſo ſcharf unterſcheiden können. [1]) Mit Aufrichtigkeit konnte Euſebius die arianiſchen Formeln beſonders deshalb verdammen, weil ſie in der Schrift nicht vorkommende Beſtimmungen enthielten, und aller Streit und alle Verwirrung in den Kirchen eben aus dem Gebrauche ſolcher Beſtimmungen entſtanden ſey, wie er ſelbſt ſich dieſer auch nie bedient habe.

In demſelben Sinne, wie Euſebius, nahmen auch viele Andere das niceniſche Symbol an, indem ſie ſich daſſelbe nach ihrem eigenen Lehrbegriffe auslegten, ſo daß ihnen das ὁμοούσιον nichts anders war als eine Bezeichnung der ὁμοιότης κατ᾽ οὐσίαν. Zuerſt weigerten ſich ſiebzehn Biſchöfe, welche wahrſcheinlich zu der ſtreng-arianiſchen Parthei gehörten, der Mehrheit beizuſtimmen. Da aber das Symbol unter kaiſerlicher Autorität bekannt gemacht werden ſollte und Alle, welche daſſelbe nicht annehmen wollten, wegen ihres Ungehorſams gegen die kaiſerlichen Geſetze [2]) Abſetzung und Verbannung zu erwarten hatten, ſo gaben auch von dieſen die Meiſten nach aus Furcht, und es blieben zuletzt außer dem Arius nur zwei Biſchöfe, Theonas von Marmarika in Libyen und Sekundus von Ptolemais, welche ſich unbedingt gegen das niceniſche Symbol erklärten. Die beiden eifrigen perſönlichen Freunde des Arius ſelbſt, Eu-

---

1) Wenn es wahr iſt, was Euſebius (l. c. §. 10) berichtet, der Kaiſer habe die Verdammung des Satzes „πρὸ τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν" ſo gedeutet, daß der Sohn Gottes, auch ehe er ἐνεργείᾳ zum Daſeyn gekommen, ſchon wie alles Andere δυνάμει in dem Vater geweſen ſey, ſo würde es freilich daraus erhellen, wie wenig Conſtantin in dem Syſtem, das er vertheidigen ſollte, zu Hauſe war, und wie leicht er mit allen Deutungen, wenn man nur die Formeln gelten ließ, zufrieden ſeyn konnte.

2) Contra divina statuta venientes, d. h. statuta imperatoris nach der Kanzleiſprache dieſer Zeit. So bezeichnet ſie Rufinus lib. I. c. 5 im Sinne des Kaiſers.

ſebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa, unterzeichneten das Symbol, ähnlich wie Euſebius von Cäſarea erklärend, daß ſie des Friedens wegen nachgäben, nachdem ſie ſich darüber ausgeſprochen hatten, wie es auf eine unanſtößige Weiſe verſtanden werden müſſe.[1]) Nur die Verdammungsformeln gegen die arianiſchen Lehren weigerten ſie ſich mitzuunterzeichnen, nicht, wie ſie erklärten, weil ſie mit dem Dogmatiſchen darin nicht einverſtanden wären, ſondern weil ſie nach der Art, wie ſie die Lehren des Arius aus deſſen ſchriftlichen und mündlichen Äußerungen kennen gelernt hätten, nicht glauben könnten, daß er das ihm Schuld Gegebene würklich vorgetragen haben ſollte. Damals wurde ihnen dies nachgeſehen; Arius aber und ſeine beiden treuen Freunde wurden als Irrlehrer von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen, von ihren geiſtlichen Ämtern entſetzt und durch den Kaiſer Conſtantin zum Exil verurtheilt. Der Letztere war damals voll von einem fanatiſchen Haſſe gegen die Lehre des Arius, welche ihm jetzt als Gotteslästerung, Umſturz des ganzen Chriſtenthums erſchien, und dieſer Fanatismus trieb ihn ſchon, alle Maaßregeln des byzantiniſchen Despotismus zur Unterdrückung jener Lehre anzuwenden. In einem zu dieſer Zeit erlaſſenen Edikte ſetzte er den Arius mit dem Beſtreiter des Chriſtenthums Porphyrius in Eine Klaſſe und verordnete, daß alle Schriften des Arius wie die des Porphyrius verbrannt werden ſollten, ſo daß ſogar Todesſtrafe Denen gedroht wurde, welche ſolche Schriften im Verborgenen aufzubewahren ſuchen würden. Bei dieſer Stimmung des Conſtantin konnten Euſebius und Theognis, welche durch ihre Nichtunterzeichnung der Verdammungsformeln ſich dem Kaiſer ſchon verdächtig gemacht hatten, nicht lange gegen ſeinen Unwillen geſchützt bleiben, wie Theonas und Sekundus ihnen dies vorausgeſagt hatten,

---

1) Denn darauf, daß ſie dies gethan hatten, konnten ſie ſich ja nachher in ihrem an die Biſchöfe erlaſſenen Schreiben bei Sokrates lib. I. c. 14 berufen.

daß ſie bald ihr Loos theilen würden. Drei Monate nach dem Beſchluſſe des Concils [1]) wurden auch ſie ihrer Stellen entſetzt und exilirt.

Aber in der That konnte die Art, wie die Streitigkeiten durch das niceniſche Concil entſchieden worden, zu neuen nur den Samen enthalten; denn es war ja keine der naturgemäßen Entwickelung nach frei von innen heraus gewordene Vereinigung der Gemüther, ſondern eine von außen her erkünſtelte und erzwungene Vereinigung der durch ihre dogmatiſche Denkart getrennt Bleibenden vermittelſt einer aufgedrungenen Glaubensformel, welche nach dem verſchiedenen dogmatiſchen Intereſſe verſchieden ausgelegt wurde. So geſchah es, daß, während für's Erſte noch keine Parthei entſchieden gegen das Homouſion aufzutreten wagte, Diejenigen, welche daſſelbe ſo angenommen hatten, daß ſie es mit dem Homöuſion gleichbedeutend erklärten, die Anderen, welche daſſelbe nach ſeiner eigentlichen, urſprünglichen Bedeutung auslegten und veſthielten, des Sabellianismus beſchuldigten, während daß die Letzteren die Erſteren des Tritheismus anklagten. Wie ſich dieſes zeigte an den Streitigkeiten zwiſchen dem Biſchof Euſtathius von Antiochia und dem Biſchof Euſebius von Cäſarea, welche beide Männer ſchon durch ihre ganze theologiſche Grundrichtung einander entgegenſtanden, da der Erſtere ein heftiger Gegner, der Zweite ein eifriger Anhänger der origeniſtiſchen Schule war.

Doch die Majorität der orientaliſchen Kirche mußte natürlich von den aufgedrungenen Beſtimmungen des niceniſchen Symbols ſich zu entledigen ſtreben, und da Conſtantin ohne ein ſelbſtſtändiges Urtheil und eine veſt begründete Einſicht in dieſe dogmatiſchen Streitigkeiten dem wechſelnden Einfluſſe der verſchiedenen Hofpartheien hingegeben war, ſo konnte die Autorität, welche dem Homouſion in der orientaliſchen Kirche den augenblicklichen Sieg verſchafft hatte, bald wieder zur entgegengeſetzten Richtung ſich

---

1) Philostorg. h. e. lib. I. c. 9.

hinwenden. Conſtantins bei ihm viel vermögende Schweſter Conſtantia, die Wittwe des Licinius, ſtand ja mit einem Euſebius von Cäſarea in enger Verbindung; dieſelbe hatte zu ihrem geiſtlichen Führer einen Presbyter, welcher der arianiſchen Parthei ſich angeſchloſſen hatte und welcher ſie ſelbſt davon zu überzeugen wußte, daß man den Arius auf eine ungerechte Weiſe verurtheilt habe. [1])

Bei ihrem Tode, im J. 327, empfahl die Conſtantia jenen Presbyter ihrem Bruder ſehr angelegentlich; er erwarb ſich deſſen Vertrauen und wußte auch ihn zu überreden, daß dem Arius Unrecht geſchehen ſey, daß perſönliche Leidenſchaften weit mehr als dogmatiſches Intereſſe auf dieſe Streitigkeiten eingewürkt hätten. Conſtantin hatte den Arius ſchon einmal eingeladen, nach dem Hofe zu kommen; es ſcheint aber, daß dieſer der Sache wohl nicht genug trauen mochte. Der Kaiſer erließ nun eine ausdrückliche zweite Aufforderung an ihn, indem er ihm ſeine Abſicht erklärte, ihm Gnade zu erweiſen und ihn nach Alexandria zurückzuſchicken. Arius übergab dem Kaiſer ein Glaubensbekenntniß, in welchem er, ohne auf die Differenzpunkte ſich einzulaſſen, in ganz allgemeinen Ausdrücken ſeinen Glauben an die durch die Schrift und die Kirchenlehre allgemein überlieferte Lehre vom Vater, Sohn [2]) und heiligen Geiſt ausſprach. Er bat den Kaiſer, den müßigen Streitigkeiten über bloß ſpekulative Fragen [3]) ein Ende zu machen, auf

1) Wenn man der Angabe des arianiſchen Geſchichtſchreibers Philoſtorgius h. e. lib. I. c. 8 trauen dürfte, ſo hätte der Rath der Conſtantia auf den Ausgang des niceniſchen Concils ſelbſt einigen Einfluß gehabt. Da ſie die Art ihres Bruders wohl kennen mußte, rieth ſie ihren Freunden auf dem niceniſchen Concil, das Homouſion, welches ihr Bruder einmal veſtzuhalten entſchloſſen war, für's Erſte nur anzunehmen und daſſelbe nach ihrem Sinne zu erklären; man werde den Kaiſer doch ſchon bald wieder davon abzubringen wiſſen.

2) In dieſer Hinſicht die Identität der *κτίσις* und *γέννησις* vorausgeſetzt ſeiner Lehre ganz gemäß: *Τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς πρὸ πάντων αἰώνων γεγεννημένον θεὸν λόγον, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.*

3) *Ζητήματα καὶ περισσολογίαι.*

daß die Spaltungen aufgehoben würden und Alle mit einander vereinigt für die friedliche Regierung des Kaiſers und deſſen ganze Familie beten könnten. Conſtantin war mit dieſem Bekenntniſſe zufrieden. Arius wurde wieder in Gnaden aufgenommen (zwiſchen d. J. 328 und 329), und ſeine beiden Freunde, Theognis und Euſebius von Nikomedien, konnten nun auch leicht ihre Zurückberufung erlangen. [1]) Man ſieht aus dem Bekenntniſſe des Arius und aus der Zufriedenheit, mit der Conſtantin es aufnahm, welcher Geſichtspunkt von dieſen Angelegenheiten bei dieſem jetzt vorherrſchte. Nachdem er nur auf eine kurze Zeit für das Homouſion eingenommen worden war, hatte man ihn wieder zu dem früheren Geſichtspunkte zurückgeführt, welcher der Art, wie ein Staatsmann von außen her die Sache betrachten mußte, weit näher lag, daß perſönliche Leidenſchaften und eigenſinnige Streitſucht ſolchen Streitfragen, welche das Weſen des Chriſtenthums durchaus nicht angingen, eine ungebührliche Wichtigkeit gegeben hätten. Von dieſem Geſichtspunkte aus mußten ſich ihm alle Diejenigen, welche darin übereinkamen, die dogmatiſchen Diffe-

---

1) Die Gründe, welche gegen die Ächtheit des ſchon oben angeführten Briefes dieſer beiden Biſchöfe, durch den ſie um Begnadigung baten, vorgebracht worden, ſind nicht entſcheidend; mehrere derſelben ſind nur in dem Geſichtspunkte begründet, aus welchem man in der katholiſchen Kirche das niceniſche Concil betrachten mußte. Dieſer Brief trägt vielmehr ganz den Charakter der Ächtheit. Nach dieſem Briefe muß man nun aber nothwendig die Zurückberufung des Arius der Rückkehr dieſer beiden Biſchöfe vorausgehen laſſen, da der Brief jene ausdrücklich vorausſetzt. Die Gründe, welche Walch bewogen, die Zurückberufung des Arius ſpäter und erſt in d. J. 330 zu ſetzen, ſind nicht triftig; denn wenngleich Sokrates ſagt, daß Arius von dem Kaiſer nach Conſtantinopel berufen worden, ſo folgt daraus nicht, daß die Einweihung der neuen Reſidenz im J. 330 vorangegangen; denn erſtlich konnte ſich Sokrates hinſichtlich des Ortes leicht irren und nach einem Anachronismus Conſtantinopel für Nikomedien ſetzen; oder es kann ja auch ſeyn, daß ſich Conſtantin gerade damals, als er den Arius zu ſich kommen ließ, zu Byzanz befand, ohne daß dieſe Stadt ſchon zur Reſidenz geworden war.

renzen als unbedeutend darzuſtellen, beſonders empfehlen, ſo wie alle Diejenigen, welche ihren Eifer für das, was ſie als mit dem Weſen des Chriſtenthums genau zuſammenhängende Wahrheit anerkannt hatten, nicht nach Gefallen des Kaiſers mäßigen wollten, ihm leicht als unruhige, ſtreitſüchtige, aufrühreriſche Menſchen verdächtig und verhaßt gemacht werden konnten.

Daraus erklären ſich die Kämpfe, welche zuerſt beſonders der merkwürdige Mann zu beſtehen hatte, der jetzt das Haupt der homouſianiſchen Parthei in der orientaliſchen Kirche geworden war. Der Biſchof Alexander war nämlich bald nach dem Beſchluſſe des niceniſchen Concils geſtorben und ſein Nachfolger wurde ein ihm an Geiſt und Kraft weit überlegener Mann, der Archidiakonus Athanaſius.

Derſelbe war vom Knabenalter an für den Kirchendienſt beſtimmt und erzogen worden, denn ſchon früh hatte der Biſchof Alexander ſeine Aufmerkſamkeit auf ihn hingerichtet. Die Veranlaſſung war dieſe. An einem zur Feier des Andenkens an den im J. 311 als Märtyrer geſtorbenen Biſchof Petrus von Alexandria gehaltenen Feſte bemerkte Alexander eine Schaar ſpielender Knaben, welche die kirchlichen Handlungen nachmachten, und Athanaſius handelte unter denſelben als Biſchof, verrichtete alles bei der Taufe der Katechumenen Übliche. [1]) Dies erſchien dem Biſchof als Vorbedeutung deſſen, was aus dem Knaben einſt werden ſollte. Dieſer erhielt eine dem geiſtlichen Stande angemeſſene Bildung und zeichnete ſich durch ſeinen chriſtlichen Eifer, durch Geiſt und Kenntniſſe frühzeitig aus. Als Jüngling ſchrieb er ſein oben angeführtes apologetiſches Werk. An dem Streite mit dem Arius nahm er als Diakonus der alexandriniſchen

---

1) Wir finden keinen triftigen Grund, die Wahrheit dieſer von den Hausgenoſſen des Athanaſius herrührenden viel beſtrittenen Erzählung in Zweifel zu ziehen. Rufinus, von dem dieſe Erzählung herrührt, ſagt: Sicuti ab his, qui cum ipso vitam duxerant, accepimus. Hist. eccles. lib. I. c. 14.

Kirche eifrigen Theil. Mit der Lehre vom Logos, wie ſie ſchon in jenem apologetiſchen Werke hervortritt, erſchienen ihm die Begriffe des Arius unvereinbar und der Gegenſatz mit dieſen veranlaßte ihn, jene Lehre weiter zu entwickeln und ſchärfer zu beſtimmen. Schon bisher mochte er die Seele des Kampfes mit dem Arius geweſen ſeyn. Er hatte beſonders durch ſeinen Einfluß dazu beigetragen, ſeinen Biſchof dazu zu beſtimmen, daß er ſich auf kein Nachgeben in Hinſicht der Wiederaufnahme des Arius einlaſſen wollte.[1]) Er hatte ſich ſchon auf dem niceniſchen Concil durch ſeinen Eifer und ſeinen Scharfſinn in der Vertheidigung der Lehre von der Weſenseinheit und in der Beſtreitung des Arianismus ausgezeichnet. So geſchah es, daß er nach dem Tode Alexanders, obgleich er das kanoniſche Alter noch nicht erreicht haben mochte, zu deſſen Nachfolger gewählt wurde. Der durch ſeine Jugend hervorgerufene Gegenſatz gegen ſeine Wahl beförderte aber auch den Keim einer Spaltung,[2]) was bei den in dieſer Gemeinde ſchon vorhandenen Gegenſätzen etwas deſto Schlimmeres war.

Dieſer große Kirchenlehrer trug durch die ſtrenge Conſequenz und die unerſchütterliche Standhaftigkeit, mit der er faſt ein halbes Jahrhundert hindurch unter wechſelnden Schickſalen, vielen Verfolgungen und Leiden ſtets daſſelbe dogmatiſche Intereſſe verfolgte, viel dazu bei, den Sieg des Homouſion in der orientaliſchen Kirche zu befördern. Und die Lehre, welche er hier vertheidigte, ſtellte ſich ſeinem dogmatiſchen Geiſte als eine mit dem Weſen des Chriſtenthums unzertrennlich zuſammenhangende dar. Auf

---

1) Wie ihm dies von ſeinen Gegnern Schuld gegeben wurde; ſ. Athanas. apolog. c. Arianos §. 6.

2) Die Worte des Pachomius in dem Briefe des Biſchofs Ammon: Ἅμα τῷ κατασιῆναι Ἀθανάσιον ἐπίσκοπον, οὐκ ἀγαθοὶ ἄνδρες αἰτιῶνται τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐπ᾽ αὐτῷ γενόμενον, προβαλλόμενοι τῆς ἡλικίας αὐτοῦ τὸ νέων καὶ σχίσαι τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ σπουδάζοντες. S. acta Sanctorum mens. Maj. T. III. den Appendix bei dem 14. Mai, f. 65.

Veſthaltung des Homouſion beruhte ihm die ganze Einheit des chriſtlichen Gottesbewußtſeyns, die Vollkommenheit der Gottesoffenbarung in Chriſto, die Realität der durch Chriſtus vollzogenen Erlöſung und der durch ihn den Menſchen wiederverliehenen Gemeinſchaft mit Gott. Wäre Chriſtus — ſo ſchließt Athanaſius gegen die arianiſche Lehre — von den übrigen Geſchöpfen nur verſchieden als das einzige unmittelbar von Gott hervorgebrachte Geſchöpf, ſein Weſen aber ein anderes als das Weſen Gottes, ſo könnte er die Geſchöpfe nicht zur Gemeinſchaft mit Gott führen, da man ſich zwiſchen ihm als dem Geſchöpfe und dem von ihm verſchiedenen göttlichen Weſen noch etwas Vermittelndes denken müßte, wodurch er mit Gott in Gemeinſchaft ſtände, und dieſes Vermittelnde wäre eben der Sohn Gottes im eigentlichen Sinne. Den Begriff der Mittheilung Gottes an die Geſchöpfe analyſirend müſſe man zuletzt zu dem Begriffe von Demjenigen kommen, der zur Gemeinſchaft mit Gott keiner Vermittelung bedürfe, der nicht an dem Weſen Gottes als an etwas Fremdem Theil nehme, ſondern das ſich mittheilende Weſen Gottes [1]) ſelbſt ſey. Das iſt der allein im eigentlichen Sinne ſo zu nennende Sohn Gottes. Die Ausdrücke Sohn Gottes und göttliche Zeugung ſind ſymboliſcher Art und bezeichnen nur die Mittheilung des göttlichen Weſens. Nur wenn Chriſtus in dieſem Sinne allein der eigentliche Sohn Gottes iſt, kann er vernünftige Geſchöpfe zu Kindern Gottes machen. Der ihnen ſich mittheilende, in ihnen wohnende Logos iſt es, durch den ſie in Gott leben, der Sohn Gottes in ihnen, durch die Gemeinſchaft mit welchem ſie ſelbſt Kinder Gottes werden.

Wenn die Arianer behaupteten, daß man die Begriffe eines Sohnes Gottes und einer Zeugung aus Gott nicht von den Begriffen eines Geſchöpfes und eines Schaffens

---

1) S. z. B. Athanas. orat. c. Arian. I. c. 16: *Τὸ ὅλως μετέχεσθαι τὸν θεὸν, ἴσον ἐστι λέγειν ὅτι καὶ γεννᾷ. — Αὐτὸς μὲν ὁ υἱὸς οὐδενὸς μετέχει, τὸ δὲ ἐκ τοῦ πατρὸς μετεχόμενον, τοῦτό ἐστιν ὁ υἱός, αὐτοῦ γὰρ τοῦ υἱοῦ μετέχοντες, τοῦ θεοῦ μετέχειν λεγόμεθα.*

unterſcheiden könne, ohne in ſinnlich=anthropopathiſche Vorſtellungen zu verfallen, ſo ſagte dagegen Athanaſius, alle menſchlichen Ausdrücke von Gott ſeyen ſymboliſcher Art, von zeitlichen Dingen hergenommen und könnten mißverſtanden werden, wenn man nicht den zum Grunde liegenden Begriff von der Beimiſchung des Zeitlichen und Sinnlichen losmache und daſſelbe, von Gott prädicirt, anders verſtehe, als wenn es von Geſchöpfen prädicirt werde. Auch das Schaffen Gottes müſſe man ja von dem menſchlichen Würken und Bilden unterſcheiden, um es nicht mißzuverſtehen. Da die Arianer zugaben, daß nach Joh. 5, 23 Chriſto göttliche Verehrung zukomme, ſo beſchuldigt ſie Athanaſius, nach ihrer Vorſtellung von Chriſto einem Geſchöpfe die Gott allein gebührende Verehrung zu erweiſen, ſomit in den Götzendienſt zu verfallen. Da dem Athanaſius dieſer Streit alſo von ſo großer Bedeutung für das Intereſſe des chriſtlichen Glaubens zu ſeyn ſchien, ſo glaubte er ſich durch die Pflicht gegen ſeine Gemeinde genöthigt, dem Arius nicht weiter die Aufnahme in dieſelbe zu geſtatten.

Nachdem die Gönner des Arius freundliche Vorſtellungen, Bitten und Drohungen vergeblich verſucht hatten, um den Athanaſius zur Wiederaufnahme des Erſteren zu bewegen, ſo gebot ihm der Kaiſer, denſelben und alle deſſen Freunde, welche ſich an ſeine Kirche wieder anſchließen wollten, zuzulaſſen; wenn das nicht geſchehe, werde er ihn ſogleich abſetzen laſſen und in's Exil ſchicken. [1]) Athanaſius ließ ſich aber dadurch nicht ſchrecken, ſondern erklärte dem Kaiſer ſtandhaft, daß ſeine Hirtenpflicht ihm nicht erlaube, die Irrlehrer in die Gemeinſchaft der Kirche aufzunehmen, und dieſe ſtandhafte Weigerung des in dem Bewußtſeyn ſeines Berufs und im Gefühle ſeiner Pflicht handelnden Mannes würkte ſo viel, daß Conſtantin nicht weiter in ihn

---

1) Ein Bruchſtück des Briefes bei Athanaſius apolog. c. Arian. §. 59. Die drohenden Worte des Kaiſers: Ἀποστελῶ παραυτίκα τὸν καὶ καθαιρήσοντά σε ἐξ ἐμῆς κελεύσεως καὶ τῶν τόπων μεταστήσοντα.

drang und die Drohung nicht vollzog. Aber doch mochte dieſer Vorfall keinen dem Athanaſius ganz günſtigen Eindruck in der Seele des Kaiſers zurücklaſſen, da derſelbe ihm wohl als ein Widerſpenſtiger erſcheinen konnte, und daher fanden ſeine Feinde für ihre erneuerten Beſchuldigungen leichter Gehör. Die wichtigſte Anklage war, daß Athanaſius einem uns ſonſt nicht bekannten Manne in Ägypten, welcher eine Verſchwörung gegen den Kaiſer beabſichtigt haben ſollte, Gold zugeſandt habe, um ihn in der Ausführung ſeiner Abſicht zu unterſtützen. Conſtantin ließ ihn ſelbſt im J. 332 in der Vorſtadt Nikomediens, Pſammathia, wo er ſich damals gerade aufhielt, vor ſich erſcheinen. Die perſönliche Erſcheinung des Athanaſius, der eine große Gewalt über menſchliche Gemüther ausüben konnte, ſcheint für den Augenblick auch auf die Seele Conſtantins übermächtig eingewürkt zu haben. Nicht allein erkannte er den Ungrund jener Beſchuldigung, ſondern Athanaſius machte auch den Eindruck auf ihn, daß er in ſeinem Briefe an die Gemeinde zu Alexandria ihn einen Mann Gottes nannte.[1]) In dieſem Briefe klagte er über die Spaltungen und empfahl Liebe und Eintracht. Man ſieht wohl, daß die Erhaltung der Ruhe und Einigkeit in der Kirche dem Conſtantin weit wichtiger war, als alles Dogmatiſche.

Für den Augenblick waren ihm jetzt die Feinde des Athanaſius als die Anſtifter der Unruhen und Spaltungen erſchienen; aber jener Eindruck war nicht von Dauer, und Conſtantin war dem Einfluſſe bald dieſer bald jener Parthei mehr hingegeben. An Veranlaſſungen zu erneuerten Beſchuldigungen gegen den Athanaſius konnte es nicht fehlen, da in den nächſten Umgebungen deſſelben viel Stoff zu Unruhen vorhanden war, welche durch ſeinen mit Leidenſchaft gemiſchten Eifer zuweilen vielmehr hervorgerufen als beſchwichtigt wurden. Es kamen nämlich dort die, ob-

1) Apolog. c. Arian. §. 62: Ὡς ἄνθρωπον αὐτὸν θεοῦ ὄντα πεπεισμένος.

gleich aus einem ganz verſchiedenartigen Intereſſe hervorgegangenen Spaltungen, die arianiſche und meletianiſche, zuſammen. Das Streben des Athanaſius, die Meletianer zur herrſchenden Kirche zurückzuführen, konnte ohnehin, zumal bei dem ſo reizbaren, leidenſchaftlichen Volke zu Alexandria, leicht unruhige Auftritte veranlaſſen, welche weiter führten, als Derjenige, der dazu Anlaß gegeben hatte, beabſichtigte. Er erlaubte ſich aber auch zuweilen gewaltſame Mittel, um die Spaltung in ſeinem erzbiſchöflichen Kirchenſprengel zu unterdrücken. [1]) Die häufigen Viſitationsreiſen, welche er als gewiſſenhafter Biſchof in ſeinem Kirchenſprengel machte, und auf welchen ihn Geiſtliche und Laien aus den Gemeinden, zu denen er kam, zu begleiten pflegten, gaben häufig Veranlaſſung zu ſolchen Streitigkeiten zwiſchen beiden erhitzten Partheien, welche gewaltſame Auftritte herbeiführten. Der leidenſchaftliche Partheihaß konnte dies nun natürlich leicht benutzen, um übertriebene Beſchuldigungen gegen ihn zuſammenzuſetzen. Wenn auch der Kaiſer nicht die mancherlei abentheuerlichen Dinge, welche ihm Schuld gegeben wurden, glaublich fand, ſo meinte er doch wohl, daß Athanaſius durch leidenſchaftliches und gewaltſames Verfahren zu dieſen Beſchuldigungen Anlaß gegeben haben könnte. [2]) Er bevollmächtigte zuerſt im J. 335 eine unter dem Vorſitze des Euſebius von Cäſarea zu haltende Synode, die Beſchuldigungen gegen den Athanaſius zu unterſuchen und die Ruhe wiederherzuſtellen. Athanaſius konnte nicht

1) Epiphanius, der gewiß nichts zum Nachtheile des Athanaſius ſagen wollte, ſagt von ihm in dieſer Hinſicht haeres. 68. Meletian. c. 6: „ἠνάγκαζεν, ἐβιάζετο.“

2) In dem Briefe an die Synode zu Tyrus redet er nur von Einigen, welche durch die Wuth einer ungeſunden Streitſucht Alles verwirrten: *Οὐχ ὑγιοῦς φιλονεικίας οἴστρῳ τινὲς ἐλαυνόμενοι πάντα συγχέειν ἐπιχειροῦσιν.* Euseb. vit. Constantin. l. IV. c. 42. Auch Euſebius von Cäſarea, deſſen Zartgefühl darin zu achten iſt, daß er in ſeiner Lebensgeſchichte Conſtantins die arianiſchen Streitigkeiten ſo leiſe berührt, auch er ſieht hier nur die Neckereien einer übermäßigen Streitſucht. L. c. c. 41.

ohne Grund gegen die Entſcheidung eines geiſtlichen Gerichts, bei welchem ſein erklärter Gegner den Vorſitz führte, proteſtiren. Da aber zur Feier der Tricennalien des Kaiſers die von ihm erbaute prächtige Kirche auf dem heiligen Grabe bei Jeruſalem geweiht werden ſollte, und viele Biſchöfe zur Theilnahme an dieſer Feier berufen worden, verordnete Conſtantin, daß ſie, um die Feier mit ruhigem Gemüthe begehen zu können, zuerſt ſich beeifern ſollten, den Spaltungen in der Kirche ein Ende zu machen. Zu dieſem Zwecke ſollten ſich die Biſchöfe vorher zu Tyrus im J. 335 verſammeln und hier die Beſchuldigungen gegen Athanaſius unterſuchen. Dieſer konnte zwar mit Recht aus ähnlichem Grunde, wie gegen jene zuerſt bemerkte Synode, auch gegen dieſes geiſtliche Gericht, deſſen Mitglieder größtentheils zur Gegenparthei gehörten, proteſtiren; aber Conſtantin drohte ihn durch Gewalt zum Gehorſam zu zwingen, wenn er den kaiſerlichen Befehl wiederum zu verachten wage. [1]) Es ge-

---

1) Wir wollen hier einen charakteriſtiſchen Zug aus dem Hergange dieſes Concils anführen. Unter den Zeugen, welche für Athanaſius auftraten, befand ſich ein alter Confeſſor aus Ägypten, Namens Potamon, welcher zugleich mit dem Euſebius während der diokletianiſchen Verfolgung in's Gefängniß war geworfen, und dem ein Auge war ausgeſtochen worden. Dieſer, voll Eifer für den Athanaſius, ſprach zu Euſebius: „Wer kann das ertragen; du ſitzeſt da, über Athanaſius zu richten, der als ein Unſchuldiger vor dir ſteht! Erinnerſt du dich, daß wir mit einander im Kerker waren, und ich habe ein Auge eingebüßt. Du aber biſt nicht Märtyrer geworden und haſt auch alle Glieder noch unverſehrt. Wie hätteſt du wohl ſo aus dem Gefängniſſe entkommen können, wenn du nicht entweder etwas Unerlaubtes gethan oder dergleichen zu thun dich anheiſchig gemacht hätteſt?" Dies war allerdings ein ſehr wenig begründeter Schluß; denn durch mancherlei Umſtände konnte ja dem Einen während der Verfolgung eine ſolche Begünſtigung zu Theil werden, welche der Andere nicht erhielt. Euſebius glaubte ſich gegen dieſe Beſchuldigung nicht rechtfertigen zu dürfen, ſondern ſprach bloß, freilich auch die Gemüthsruhe, welche er als Richter hätte haben ſollen, verläugnend: „Sollen wir nun euren Anklägern nicht glauben! wenn ihr hier ſolche Tyrannei auszuüben wagt, um wieviel mehr werdet ihr dies in eurem Vaterlande thun." S. Epiphan. l. c. cap. 7.

lang dem Athanaſius, vor dieſem Gericht einen Theil der gegen ihn vorgebrachten Beſchuldigungen in ihrer Blöße darzuſtellen. In Hinſicht der übrigen wurde eine Kommiſſion ernannt, welche ſich nach Ägypten begeben und an Ort und Stelle Alles unterſuchen ſollte. Aber es war ungerecht, daß man zur Begleitung dieſer Kommiſſion Keinen von der Parthei des Beklagten zulaſſen wollte, ſo daß dieſem dadurch die Mittel zum Beweiſe ſeiner Unſchuld verkürzt wurden und er ganz dem partheiiſchen Verfahren ſeiner Gegner ſich preisgegeben ſah. Dieſe Unterſuchung, auf eine ſo partheiiſche Weiſe betrieben, mußte leicht gegen Athanaſius ausfallen. Er appellirte daher an den Kaiſer ſelbſt und reiſte nach Conſtantinopel. Er ritt demſelben, als er gerade in Conſtantinopel einzog, von einigen Wenigen begleitet, entgegen. Conſtantin wollte ihm anfangs kein Gehör bewilligen; doch da er auch von anderen Seiten her über das partheiiſche Verfahren der Synode zu Tyrus Nachricht erhielt, ſo glaubte er ihm die Reviſion der bisherigen Unterſuchung nicht abſchlagen zu können. Nur wenige Mitglieder jener Synode, die heftigſten Feinde des Athanaſius, erſchienen zu Conſtantinopel, an dieſer neuen Unterſuchung Theil zu nehmen. Sie ließen jetzt die früheren Beſchuldigungen fallen und brachten eine neue gegen ihn vor, welche ganz geeignet war, das Gemüth Conſtantins gegen ihn zu erbittern. [1]) Es ſollten ihm die Worte entfallen ſeyn: es ſtehe in ſeiner Macht, die Ankunft der Kornflotte, welche alle halbe Jahr von Alexandria aus die Reſidenz verproviantiren mußte, zu verhindern. [2]) Mag Conſtantin jene Beſchuldigung würklich einigermaßen geglaubt, oder mag er dies nur für nothwendig gehalten haben, um da-

---

1) Denn nach dem Eunapius (ſ. oben) ſoll er ja wegen einer ähnlichen Beſchuldigung den heidniſchen Philoſophen Sopatros haben hinrichten laſſen.

2) Sey es nun, daß ſich dies auf den politiſchen Einfluß des Athanaſius oder ihm vorgeworfene Zauberkünſte bezog.

durch, daß er den Mann, der unaufhörlich Ziel und Gegenſtand des Streites war, entfernte, die Ruhe wiederherzuſtellen, genug, er verbannte den Athanaſius im J. 336 nach Trier. [1])

Da nun der Wiedereinſetzung des Arius in die alexandriniſche Kirche nichts mehr entgegenſtand, ſo wurde er, nachdem er von der zu Jeruſalem bei der Kirchweihe verſammelten Synode in die kirchliche Gemeinſchaft feierlich wieder aufgenommen worden, nach Alexandria zurückgeſandt. In der Gemeinde, welche ihrem Biſchof Athanaſius mit enthuſiaſtiſcher Liebe ergeben war, entſtanden aber daher bald neue Unruhen. Conſtantin, dem die Erhaltung der Ruhe die Hauptſache war, ließ den Arius im J. 336 nach Conſtantinopel kommen, um zu unterſuchen, inwiefern er an dieſen Unruhen Schuld ſey. Er mußte dem Kaiſer ein Glaubensbekenntniß übergeben und entwarf ein ſolches in einfacher Sprache in lauter bibliſchen Ausdrücken, ohne Zweifel ähnlich dem oben angeführten erſteren. Er brauchte ſeine Überzeugung nicht zu verläugnen, um den Kaiſer zu befriedigen; denn obgleich dieſer das Homouſion, weil es einmal unter kaiſerlicher Autorität bekannt gemacht worden, nicht geradezu fallen laſſen wollte, ſo war er doch fern davon, athanaſianiſch zu denken. Aber es war ihm die Aufrichtigkeit des Arius bei ſeinen Bekenntniſſen verdächtig gemacht worden. Er verlangte von ihm einen Eid zur Bezeugung derſelben, und da das von Arius abgelegte Bekenntniß von ſeinem Standpunkte nichts mit ſeiner Lehre Streitendes enthielt, ſo konnte er einen ſolchen Eid mit gutem Gewiſſen leiſten. [2])

---

1) Die Äußerung des Conſtantin d. J. in dem nach dem Tode ſeines Vaters geſchriebenen Briefe über die Geſinnung des Letzteren gegen Athanaſius und die Nichtbeſetzung des Biſthums zu Alexandria können allerdings wahrſcheinlicher machen, daß Conſtantin den Athanaſius nur auf einige Zeit zur Wiederherſtellung der Ruhe entfernen wollte.

2) Wenn man die Nachrichten von dieſem Vorfalle vergleicht, ſieht man, wie durch die Befangenheit des Ketzerhaſſes die Wahrheit hier

Da Conſtantin nun von der Rechtgläubigkeit des Arius vollkommen überzeugt war, ſo ſollte dieſer am Sonntage bei

---

immer mehr entſtellt worden. Sokrates (lib. I. c. 38), dem Sozomenus und Theodoret nachfolgen, erzählt, Conſtantin habe den Arius gefragt, ob er den Beſtimmungen des niceniſchen Concils treu bleibe. Arius habe ſich ſogleich bereit erklärt, das niceniſche Symbol zu unterzeichnen. Der Kaiſer, ſich darüber wundernd, habe von ihm einen Eid verlangt, und Arius habe dieſen geleiſtet, aber dabei folgender Liſt ſich bedient. Er habe ein von ihm aufgeſetztes Glaubensbekenntniß, welches ſeine Überzeugung treu ausſprach, unter ſeinen Schultern verborgen gehabt, und indem er nun den Eid leiſtete, daß er ſo glaube, wie er geſchrieben, habe er darunter ſophiſtiſcher Weiſe nicht das auf Verlangen des Kaiſers von ihm unterzeichnete niceniſche Symbol, ſondern dasjenige, welches er insgeheim bei ſich trug, gemeint. Dieſe Erzählung giebt ſich bei genauerer Unterſuchung als eine der inneren Wahrſcheinlichkeit ermangelnde zu erkennen. Wie ſollte Conſtantin, der früherhin durch das von dem Arius abgelegte Glaubensbekenntniß ſo leicht befriedigt worden, ohne eine Erklärung über das niceniſche Symbol von ihm zu verlangen, jetzt ſo viel höhere Anforderungen an ihn gemacht haben? Wie konnte er ihm die Frage vorlegen, ob er dem niceniſchen Symbol treu folge, da Arius zu einer ſolchen Vorausſetzung auf keine Weiſe Anlaß gegeben? Und auch dem Conſtantin, welcher in dieſem Zeitpunkte gerade mit ſolchen Biſchöfen, die entſchiedene Gegner des niceniſchen Symbols waren, in der engſten Verbindung ſtand, lag ein ſolcher Eifer für den Inhalt deſſelben gewiß damals ganz fern. Es war ihm recht, wenn das niceniſche Symbol nur der Form nach nicht öffentlich bekämpft, wenn es nur ignorirt wurde. Es läßt ſich alſo denken, daß Conſtantin mit einem ſolchen Glaubensbekenntniſſe des Arius, wie dasjenige war, welches er zum erſten Male ihm übergeben hatte, leicht zufrieden ſeyn konnte. Wie ſchwach iſt auch die Bürgſchaft, welche Sokrates für die Wahrheit dieſer Erzählung giebt? Daß Arius damals ein Glaubensbekenntniß aufgeſetzt und dies beſchworen hatte, dies wußte Sokrates aus Briefen des Kaiſers ſelbſt, und dies war alſo unläugbare Thatſache. Das Übrige aber hatte er aus der unreinſten Quelle genommen, aus dem bloßen Hörenſagen, der ἀκοή. Wenn wir alſo nur dieſe Nachricht von der Sache hätten, würden wir ſchon ſchließen können, daß das von dem Arius unterzeichnete Glaubensbekenntniß keineswegs das niceniſche geweſen ſey, ſondern daß man nur dem Rufe der Orthodoxie des Conſtantinus zu Gefallen das niceniſche daraus gemacht, und daß ſich daran die Beſchuldigung des Betruges gegen den Häretiker angeſchloſſen habe. Dieſe Vermuthung über den wahren Hergang der Sache, zu welcher uns die

dem öffentlichen Gottesdienſte zu Conſtantinopel feierlich in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen werden. Der Biſchof Alexander von Conſtantinopel, ein eifriger Vertheidiger des

---

Analyſe der Erzählung des Sokrates ſchon hinführt, wird nun beſtätigt durch die Vergleichung der Berichte des Athanaſius. In ſeiner epistola ad episcopos Aegypti et Libyae §. 18 ſagt er, Arius habe, da der Kaiſer ein Glaubensbekenntniß von ihm verlangte, ſeine gottloſe Denkart heuchleriſcher Weiſe verborgen unter einfachen, aus der Schrift entlehnten Ausdrücken (*ἔγραψεν ὁ δόλιος κρύπτων μὲν τὰς ἰδίας τῆς ἀσεβείας λέξεις, ὑποκρινόμενος δὲ καὶ αὐτὸς, ὡς ὁ διάβολος, τὰ τῶν γραφῶν ῥήματα ἁπλᾶ καὶ ὡς ἔστι γεγραμμένα*). Und als der Kaiſer darauf von ihm verlangt, er ſolle ſchwören, daß er nichts Anderes dabei denke, habe er geſchworen, daß er nie anders gelehrt oder gedacht habe. Ähnlich auch in der epistola ad Serapionem de morte Arii §. 2. (ed. Benedict. T. I. 1. f. 340), nur mit dem Unterſchiede, daß er ihn hier ſchwören läßt, er habe diejenige Lehre, welche ihm der Biſchof Alexander Schuld gegeben, nicht würklich vorgetragen. Auf alle Fälle erhellt es, daß Athanaſius den Arius eines Betruges und einer Heuchelei auf eine durchaus ungerechte Weiſe anklagt, indem er von der falſchen Vorausſetzung ausging, daß Arius die Worte der Schrift, in denen er ſein Bekenntniß ausdrückte, gerade ſo, wie er ſelbſt (Athanaſius) ſie verſtand, verſtehen müſſe, und indem er die darin ausgeſprochenen Lehren beſchworen, alſo einer Heuchelei und eines Meineides ſich ſchuldig machte. War man nun einmal von der Vorausſetzung ausgegangen, daß Arius hier einen Betrug begangen habe, und hatte man das von ihm damals aufgeſetzte Glaubensbekenntniß verloren, ſo ſetzte man leicht an die Stelle deſſelben das niceniſche, und nun wußte man ſich die Art, wie der Häretiker betrogen habe, immer weiter auszumalen. Wir könnten ſogar in die Verſuchung kommen, noch einen Schritt weiter zu gehen. Das von Arius zum erſten Male abgelegte Glaubensbekenntniß ſtimmt ſo genau mit allen Merkmalen, welche Athanaſius in den angeführten Stellen bei dem zweiten angiebt, überein, daß wir glauben könnten, es ſey nur dies eine Glaubensbekenntniß vorhanden geweſen, und entweder habe Athanaſius, ſich an jenen Stellen nicht chronologiſch genau ausdrückend, das Glaubensbekenntniß, welches Arius gleich nach ſeiner Rückkehr aus dem Exil bei ſeinem erſten Aufenthalte zu Conſtantinopel abgelegt, in den zweiten Aufenthalt deſſelben in dieſer Reſidenz verlegt, oder Sokrates habe ſich eines Anachronismus ſchuldig gemacht, indem er den Arius ein ſolches Glaubensbekenntniß gleich bei ſeinem erſten Aufenthalte zu Conſtantinopel ablegen laſſe.

Homouſion, weigerte ſich ſtandhaft ihn zuzulaſſen, aber die Gönner des Arius von der geiſtlichen Hofparthei drohten, daß ſie es durch einen kaiſerlichen Befehl erzwingen würden. Alexander gerieth dadurch in ſchwere Gewiſſensunruhen. Er warf ſich am Sabbath vor dem zur Einführung des Arius beſtimmten Tage am Altar zur Erde nieder und betete zu Gott, er möge ihn entweder aus dem irdiſchen Leben abrufen, damit er nicht genöthigt werde, gegen ſein Gewiſſen zu handeln, oder er möge den Arius ſterben laſſen, – freilich kein ganz chriſtliches Gebet. Noch am Abend dieſes Tages ſtarb Arius plötzlich.[1]) Wohl konnte man dieſe von keiner menſchlichen Klugheit zu berechnende Wendung der Begebenheiten als einen Beweis von der Nichtigkeit menſchlicher Machinationen betrachten, da Alles, was Kaiſermacht erzwingen ſollte, nun mit einem Male vereitelt war. Aber es zeugt vom Mangel an chriſtlicher Liebe, wenn man über den plötzlichen Tod des vermeintlich Gottloſen als ein göttliches Strafgericht triumphirte; es war beſchränkte Vermeſſenheit, wenn man die unerforſchlichen Wege der heiligen und allweiſen, ewigen Liebe nach dem ſinnlichen Augenſcheine und nach dem Geſichtspunkte menſchlicher Leidenſchaften und Vorurtheile begreifen wollte, wenn man hier ein über Wahrheit und Irrthum entſcheidendes Gottesurtheil, ein Strafgericht über Meineid und Gottloſigkeit zu ſehen glaubte, da doch Arius mit redlicher Überzeugung geirrt, nichts beſchworen hatte, als was er aufrichtig glaubte, und da er in ſeinem inneren Leben mehr Chriſtliches wenigſtens haben konnte, als ſich in ſeiner verfehlten begrifflichen Entwickelung darſtellte. Auch Athana-

1) Man ſieht auch hier, wie die Sage übertreibt. Nach dem Berichte des Sokrates erfolgte der Tod unterwegs, da Arius im Triumph vom kaiſerlichen Palaſte abzog. Unterwegs wurde er plötzlich von Angſt ergriffen und fühlte einen Drang nach Leibesausleerung; während dieſer ſtarb er. Das Letzte hatte ſeine Richtigkeit, aber die Zeitfolge iſt dem Wunderbaren zu Gefallen verändert worden; denn nach dem Berichte des Athanaſius erfolgte der Tod des Arius am Abend dieſes Sabbaths.

ſius wird zwar von der herrſchenden Betrachtungsweiſe ſeiner Zeit mit fortgeriſſen; aber man bemerkt doch mit Freude, wie, indem er den Tod des Arius in jenem Zuſammenhange darzuſtellen im Begriff iſt, ſein chriſtliches Gefühl ſich dagegen ſträubt. Da ihm der Biſchof Serapion von Thmuis mehrere Fragen über die arianiſchen Streitigkeiten und unter andern auch eine Frage über den Tod des Arius vorgelegt hatte, erklärt er, die erſteren habe er freudig beantwortet, aber nicht ohne Kampf die zweite, indem er fürchte, daß er über den Tod des Menſchen zu triumphiren ſcheine. Und an einer andern Stelle ſagt er zur Einleitung in dieſe Erzählung, was ihn hätte bewegen können, dieſelbe ganz zu unterdrücken: [1]) „Der Tod iſt das allen Menſchen gemeinſame Ende, und man muß über Keines Tod triumphiren, wenn er auch ein Feind iſt, da es ungewiß iſt, ob uns nicht bis zum Abend daſſelbe treffen wird.“ Die Anhänger des Arius ſuchten dagegen deſſen plötzlichen Tod aus einer übernatürlichen Urſache von anderer Art zum Nachtheile ihrer Gegner zu erklären, indem ſie verbreiteten, daß Arius durch Künſte der Zauberei von ſeinen Feinden getödtet worden; [2]) aber wichtig iſt dieſe Anklage als Vertheidigung gegen den Verdacht der Vergiftung.

Mit dem Tode des Arius konnte dieſer Kampf nicht aufhören; denn die Perſon des Arius hatte nur den unbedeutendſten Antheil an demſelben gehabt. Es war ja der Kampf verſchiedener, aus der Entwickelung der chriſtlichen Lehre hervorgegangener dogmatiſcher Richtungen, zu deſſen erſtem Ausbruche Arius nur den Anſtoß gegeben hatte, und erſt wenn dieſer Kampf entſchieden war, konnte der Kirche die Ruhe wiedergegeben werden. Dazu kam, daß der Kampf des eigentlichen Arianismus mit der Lehre vom Homouſion nach und nach in den Kampf jener mittleren

---

1) Ad episcopos Aegypti et Libyae §. 19.
2) Sozom. hist. eccles. l. II. c. 29.

Richtung, welcher der größte Theil der orientaliſchen Kirche ergeben war, mit dem Homouſion, für welches nur eine Minderzahl der Orientalen ſtimmte, ſich verwandelt hatte. Der Tod des Arius war aber doch nicht ohne Einfluß auf das Verfahren jener vorherrſchenden Parthei der orientaliſchen Kirche. So lange er lebte, hatten manche bedeutende Männer aus der Mitte jener Parthei durch ein perſönliches Intereſſe für ihn ſich davon zurückhalten laſſen, eine ausdrückliche Verdammung ſeiner eigenthümlichen Lehren auszuſprechen; dieſe trugen aber jetzt kein Bedenken mehr, ſich auf alle Weiſe von ihm loszuſagen, um nur, was ihnen das allein Wichtige war, ihre Oppoſition gegen das Homouſion zu behaupten.

Dazu kam, daß bald eine andere Veränderung von allgemein wichtigem Einfluſſe erfolgte, der Tod Conſtantins im J. 337. Sein Sohn Conſtantius, der ihm in dem oſtrömiſchen Reiche nachfolgte, war noch weit mehr als ſein Vater geneigt, ſich in die inneren Angelegenheiten der Kirche zu miſchen. Der Kaiſer Conſtantin hatte doch den Kaiſer nicht über dem Theologen, das politiſche Intereſſe nicht über dem dogmatiſchen vergeſſen; leicht geſchah dies aber bei dem Conſtantius. Wenn Conſtantin ſich für einen Augenblick hatte fortreißen laſſen, an den theologiſchen Streitigkeiten auf eine zu heftige Weiſe, mehr als es dem Standpunkte des Kaiſers gebührte, Theil zu nehmen, ſo war er doch bald wieder, nachdem er die nachtheiligen Folgen davon erkannt hatte, zu dem Grundſatze zurückgekehrt, nur das Intereſſe der Ruhe und des Friedens veſtzuhalten. Dies war aber nicht ſo bei dem Conſtantius der Fall; dieſer nahm an den Lehrſtreitigkeiten auf ſolche Weiſe Theil, als wenn er ſelbſt ein Biſchof geweſen wäre, nur mit Kaiſermacht. Die Verkennung der Grenzen ſeiner Herrſchergewalt, — daß er dieſe auf ſolche Dinge ausdehnen wollte, welche außer dem Bereiche derſelben lagen, — dies ſtrafte ſich an ihm ſelbſt dadurch, daß er, indem er ſelbſt Alles zu leiten meinte, nur der Knecht Anderer

wurde, welche ihn zu beherrſchen wußten, [1]) und beſonders der als Kammerherren [2]) an ſeinem Hofe Alles vermögenden Eunuchen. [3])

Von dieſer Seite erhielt nun gerade die antiniceniſche Parthei den größten Einfluß. Eben jener arianiſche Presbyter nämlich, welcher bei dem Kaiſer Conſtantin ſo viel gegolten, hatte das Teſtament deſſelben ſeinem Sohne Conſtantius übergeben und ſich dadurch einen Zugang zu dieſem eröffnet. Er wurde an den Hof gezogen, und es gelang ihm, den erſten Kammerherrn Euſebius, durch dieſen die übrigen Eunuchen, die Kaiſerin und endlich den Kaiſer ſelbſt für das Intereſſe ſeiner Glaubenslehre zu gewinnen. [4]) So wurde das Gerede über die damaligen Lehrſtreitigkeiten die Modeunterhaltung am Hofe, die ſich von hier auch weiter in die vornehmen Stände und bis in die niedrigeren verbreitete, ſo daß, wie Sokrates ſich ausdrückt, in allen Familien ein dialektiſcher Krieg ſtattfand, und, wie Gregor von Nyſſa erzählt, in den Bäckerläden, an den Tiſchen der Geldwechsler und in den Buden der Trödler über das Homouſion disputirt wurde. Doch alles Dies entwickelte ſich in ſeinem ganzen Umfange erſt ſpäter. [5])

---

1) Athanas. hist. Arianor. ad monachos §. 70: *Μετ᾽ ἐλευθέρου σχήματος καὶ ὀνόματος δοῦλος τῶν ἑλκόντων αὐτόν.*

2) Praepositi sacri cubiculi.

3) Athanas. l. c. §. 37: *Πολλοὶ δὲ, μᾶλλον δὲ τὸ ὅλον εἰσὶν εὐνοῦχοι παρὰ Κωνσταντίῳ καὶ πάντα δύνανται παρ᾽ αὐτῷ.*

4) Socrat. l. II. c. 2.

5) Eine beſonders anſchauliche Schilderung macht Gregor von Nyſſa von dieſer Dogmatiſirſucht in allen Ständen der Conſtantinopolitaner in ſeiner oratio de Deitate filii et spiritus sancti T. III. f. 466: „Alles in der Stadt iſt voll von Solchen, welche über die unbegreiflichen Dinge dogmatiſiren, die Straßen, die Märkte, die Kleidertrödler, die an den Wechſeltiſchen Sitzenden, die mit Eßwaaren Handelnden. Wenn du Einen fragſt, wie viele Obolen es beträgt, dogmatiſirt er dir etwas vor über das Gezeugtſeyn und Ungezeugtſeyn. Wenn du nach dem Preiſe des Brodtes fragſt, antwortet er dir: „Der Vater iſt größer als der Sohn, und der Sohn iſt dem Vater ſubordinirt.“ Wenn du fragſt:

Die nächſte Folge der Regierungsveränderung war, daß Conſtantin d. J., der die Regierung über einen Theil des Abendlandes erhalten, den Athanaſius wieder nach Alexandria zurückſandte mit einem Briefe an deſſen Gemeinde, in welchem er erklärte, daß ſchon ſein Vater dieſelbe Abſicht gehabt habe und nur durch ſeinen Tod, ſie auszuführen, verhindert worden ſey. Athanaſius wurde von ſeiner Gemeinde mit feuriger Liebe aufgenommen und trat mit dem ihm eigenen Eifer ſeinen früheren Würkungskreis wieder an. Es konnte aber auch an mancherlei Reibungen mit der kleinen Parthei der Arianer und der Meletianer nicht fehlen. Die Feinde des Athanaſius, welche auf der Synode zu Tyrus das Abſetzungsurtheil über ihn geſprochen und ihn immer nicht als rechtmäßigen Biſchof anerkennen wollten, ſuchten das Feuer der Zwietracht noch mehr anzufachen. Sie hatten der arianiſchen Parthei einen Presbyter, Piſtus, zum Biſchof gegeben, der aber nie zu einigem Anſehn gelangen konnte. Sie beſchuldigten nachher den Athanaſius, daß er ſich Gewaltthätigkeiten bei ſeiner Wiedereinſetzung erlaubt, Verhaftungen und bürgerliche Strafen auszuwürken gewußt, indem er die Provinzialbehörden zu ſeinen Werkzeugen gebraucht habe. Aber die Freunde des Athanaſius [1]) konnten ſich darauf berufen, daß man, was die Provinzialbehörden, unabhängig von dem Athanaſius, und während er noch unterweges war, ohne irgend einen Zuſammenhang mit den Lehrſtreitigkeiten verfügt hatten, auf den Athanaſius übertragen habe, und allerdings läßt ſich der Leidenſchaft und den Ränken eines Theils ſeiner Gegner Alles zutrauen. Die letztere Parthei benutzte unterdeß, ihrer Herrſchaft über den Kaiſer Conſtantius gewiß, die Feierlichkeit der Einweihung einer von dieſem neuerbauten Kirche zu Antiochia, um dort im J. 341 eine neue Kirchenver-

---

„Iſt das Bad ſchon fertig?“ antwortet er dir: „Der Sohn Gottes iſt aus Nichts geſchaffen.“

1) S. den alexandriniſchen Synodalbrief apolog. c. Arian. §. 3.

ſammlung zu eröffnen. Hier wurde das früher über den Athanaſius ausgeſprochene Abſetzungsurtheil beſtätigt, wofür man den Schein des Rechts geltend machte, daß derſelbe, von einem geiſtlichen Gerichte entſetzt, ohne eine neue kirchliche Unterſuchung, bloß durch die weltliche Macht ſich habe wieder einſetzen laſſen, [1]) — obgleich doch Athanaſius jenes Concil nicht als ordnungsmäßiges Kirchengericht anerkannt hatte, und obgleich ſonſt ſeine Gegner ſich kein Gewiſſen daraus machten, durch die weltliche Macht Vieles durchzuſetzen. Man benutzte aber auch noch manche andere neue Beſchuldigungen gegen ihn. Da man wußte, wie ſehr Athanaſius auf die Beiſtimmung der abendländiſchen Kirche, in welcher die Lehre vom Homouſion herrſchte, rechnen konnte, wieviel Theilnahme er bei ſeinem erſten Aufenthalte dort gefunden hatte, da die Macht des Kaiſers Conſtantius ſich nicht bis in's Abendland erſtreckte, ſo mußte man fürchten, daß die Unternehmungen gegen den Athanaſius eine Spaltung zwiſchen der orientaliſchen und der occidentaliſchen Kirche herbeiführen würden. Dieſer wünſchte man wo möglich zuvorzukommen. Man ſchickte deshalb Abgeordnete an den abendländiſchen Kaiſer Conſtans und an den Biſchof Julius von Rom; dieſe trugen die Beſchuldigungen gegen Athanaſius vor und ſuchten die Beiſtimmung des römiſchen Biſchofs und durch ihn der angeſehenſten abendländiſchen Biſchöfe zu gewinnen. Aber auch Athanaſius ſandte, um ſich gegen jene Beſchuldigungen zu vertheidigen, einige Presbyteren aus ſeiner Geiſtlichkeit nach Rom. Es gelang dieſen, die Beſchuldigungen zu widerlegen, und die Abgeordneten der andern Parthei ließen ſich in der Verlegenheit einige Äußerungen entfallen, welche der römiſche Biſchof [2]) wenigſtens ſo deuten konnte, als ob ſie an die Entſcheidung einer neuen zahlreicheren Synode appellirt hätten. Er nahm

---

1) Darauf bezieht ſich der zwölfte Canon dieſes Concils.

2) Wir haben hier freilich nur den Bericht Einer Parthei, der römiſch-athanaſianiſchen.

dieſe Appellation gern an; willkommen war ihm eine Gelegenheit, ſeine oberrichterliche Autorität geltend zu machen. Er erließ an beide Partheien die Aufforderung, durch ihre Abgeordneten ihre Sache vor einer unter ſeinem Vorſitze zu verſammelnden Synode vorzutragen. Doch der herrſchenden Parthei unter den Orientalen war es gar nicht in den Sinn gekommen, ihm ein oberrichterliches Anſehn einzuräumen. Sie zeigten großes Befremden darüber, daß er ſie ſo mißverſtanden. Wie ihre Vorgänger in den novatianiſchen Streitigkeiten ſich nicht zu Richtern über die occidentaliſche Kirche aufgeworfen hätten, — erklärten ſie dem römiſchen Biſchof — ſo komme es ihm auch nicht zu, den Richter in dieſen Streitigkeiten der orientaliſchen Kirche machen zu wollen; er müſſe nicht glauben, daß er deshalb mehr ſey als andere Biſchöfe, weil er als Biſchof einer größeren Stadt vorſtehe. [1])

Unterdeſſen hatten die zu Antiochia verſammelten Biſchöfe, da jener Piſtus kein rechtes Anſehn zu Alexandria erlangen konnte, einen Menſchen von heftiger, gewaltthätiger Gemüthsart, einen Kappadocier, Namens Gregorius, zum

---

1) Auf dieſen Vorwurf wußte der römiſche Biſchof Julius eine recht feine Antwort zu geben, welche manche unter dieſen Biſchöfen, denen es in ihrem ungeiſtlichen Ehrgeize ſo ſehr darum zu thun war, die Bisthümer kleiner Städte mit den Bisthümern der Hauptſtädte und Reſidenzen zu vertauſchen, wohl treffen mußte, wie einen Euſebius von Nikomedien, welcher das Bisthum zu Berytus in Phönicien mit dem Bisthum von Nikomedien, der früheren oſtrömiſchen Reſidenzſtadt, ſodann dies Bisthum mit dem zu Conſtantinopel zu vertauſchen wußte. „Wenn ihr würklich — ſo ſchreibt er ihnen § 5. — die Würde des Biſchofs für gleich haltet, und wenn ihr, wie ihr ſchreibt, die Biſchöfe nicht nach der Größe der Städte beurtheilt, ſo ſollte derjenige, dem eine kleine Stadt anvertraut worden, in der ihm anvertrauten Stadt bleiben und die ihm anvertraute Gemeinde nicht verachten, nicht zu derjenigen, welche ihm nicht anvertraut worden, übergehen, ſo daß er den von Gott ihm verliehenen Ruhm [ich meine, daß in jener Stelle nach δοθείσης das Wort δόξης muß ausgefallen ſeyn] verachtet, den eiteln Ruhm bei Menſchen aber liebt.“

Biſchof von Alexandria an der Stelle des Athanaſius ernannt. Im Namen des Kaiſers wurde er mit bewaffneter Macht in Alexandria eingeſetzt, und Diejenigen, welche ihn nicht anerkennen wollten, wurden als Widerſpenſtige gegen den Befehl des Kaiſers behandelt. Da der größte Theil der Gemeinde den Athanaſius wie ihren geiſtlichen Vater liebte, da Beamte im Staats- und Kriegsdienſte, welche dieſe Angelegenheit von jeder andern, die ſie im Namen des Kaiſers zu vollziehen hatten, nicht zu unterſcheiden wußten, den Gehorſam gegen den aufgedrungenen Biſchof erzwingen ſollten, ſo mußten natürlich viele empörende Gewaltthaten vorfallen: Blut wurde vergoſſen, die dem Gottesdienſte des Friedens geweihten Stätten wurden durch Ausbrüche wilder Leidenſchaft entweiht. Unter dieſen Gewaltthaten hatte der verfolgte Athanaſius noch Zeit, zu entkommen. Er begab ſich zuerſt nach einem verborgenen Zufluchtsorte in der Nähe von Alexandria. Von hier erließ er ein Cirkularſchreiben an alle Biſchöfe, in welchem er das Ungeſetzliche und Ungerechte der Art, wie man gegen ihn verfahren war, mit Nachdruck ſchilderte. Sodann reiſte er, der von dem Biſchof Julius erlaſſenen Aufforderung folgend, ſelbſt nach Rom. Dort wurde er von einer am Ende des J. 342 verſammelten Synode als rechtmäßiger Biſchof anerkannt, nachdem er anderthalb Jahre zu Rom ſich aufgehalten und von Seiten der Orientalen, welche das von dem römiſchen Biſchof errichtete Tribunal nicht anerkannten, keine Abgeordnete, ihre Beſchuldigungen gegen ihn zu erweiſen, erſchienen waren. Der römiſche Biſchof kündigte ihnen dies an in einem Briefe, welcher mit dem Gefühle der Überlegenheit geſchrieben war, das aus dem Bewußtſeyn des Rechts im Gegenſatz gegen ungeſetzliche Willkühr hervorgeht.

Während daß von der abendländiſchen Kirche aus alle Gegner des Athanaſius als Arianer angeſehen wurden, war es nun ihr Streben, ſich gegen dieſen Vorwurf zu rechtfertigen, wie ohne Zweifel Viele unter ihnen, was ſich auch in ihren Bekenntniſſen deutlich zu erkennen giebt, keineswegs

der eigentlich arianiſchen Lehre, obgleich auch nicht der niceniſchen Lehre, zugethan waren. Der hierarchiſche Geiſt ſpricht ſich auf eine eigenthümliche Weiſe in dem Eingange der erſten zu Antiochia aufgeſetzten Bekenntnißſchrift aus, da ſie als Grund, warum ſie keine Arianer ſeyn könnten, dies anführen: „Wie ſollten wir als Biſchöfe einem Presbyter nachfolgen!“ [1]) Mit Recht aber konnten die Meiſten unter ihnen ſagen, ſie hätten keine neue Glaubenslehre von dem Arius angenommen, ſondern vielmehr ihn nach vorhergegangener Prüfung ſeines Glaubens in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen. Auf Verſammlungen zu Antiochia im J. 341 und 345 wurden nach und nach fünf Glaubensſymbole entworfen. Man verſtand ſich dazu, die eigenthümlich arianiſchen Formeln, wodurch der Sohn Gottes in die Klaſſe der Geſchöpfe geſetzt, wodurch ihm ein Anfang des Daſeyns zugeſchrieben wurde, zu verdammen, eine Weſensähnlichkeit zwiſchen ihm und dem Vater in den ſtärkſten Ausdrücken zu behaupten. Es blieben nur zwei Differenzpunkte zwiſchen der von den orientaliſchen Biſchöfen hier ausgeſprochenen Lehre und der Lehre des niceniſchen Concils nach ihrer conſequenten Auffaſſung übrig. Das Eine war die Anerkennung der Weſenseinheit oder Weſensidentität im Gegenſatz gegen die Weſensähnlichkeit. Athanaſius behauptete, daß man conſequenter Weiſe dem Arianismus oder dem Homouſion huldigen müſſe, denn der Begriff von Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit laſſe ſich auf das Verhältniß zu Gott überhaupt nicht anwenden; dieſer Begriff paſſe nur auf das Verhältniß der zeitlichen und irdiſchen Dinge zu einander. Der zweite Punkt war die Lehre von einer in dem Weſen Gottes begründeten, nicht durch einen einzelnen Willensakt Gottes bedingten, ſondern vielmehr allen einzelnen göttlichen Willensakten vorangehenden Erzeugung des Logos. [2]) Die occidentaliſchen Biſchöfe

1) Πῶς ἐπίσκοποι ὄντες ἀκολουθήσομεν πρεσβυτέρῳ;

2) Nach dem athanaſianiſchen Syſtem beſteht nothwendig dieſes

ließen ſich auf die Unterſuchung dieſer Glaubensbekenntniſſe nicht weiter ein, ſondern blieben nur dabei, das niceniſche Concil veſtzuhalten. Freilich waren ſie geneigt, alle Gegner des Athanaſius im Orient für Arianer zu halten und Arianiſches in allen ihren Bekenntniſſen zu ſehen, und auch die Verſchiedenheit der Sprachen hinderte die gegenſeitige Verſtändigung; denn die griechiſche Sprache war unter den Abendländern nicht mehr ſo bekannt wie in früheren Zeiten.

Durch den Einfluß von der römiſchen Kirche aus geſchah es, daß die beiden Kaiſer Conſtantius und Conſtans ſich vereinigten, ein allgemeines Concil zur Entſcheidung dieſer Lehrſtreitigkeiten und zur Beilegung der Spaltung zwiſchen der orientaliſchen und der occidentaliſchen Kirche nach der Stadt Sardika in Jllyrien auf das J. 347 zu berufen. Von den Orientalen kamen verhältnißmäßig nur Wenige, theils weil ſie an den Streitigkeiten keinen beſondern Antheil nehmen mochten, theils weil ſie zu einer gemeinſchaftlichen Berathung mit den Occidentalen keine Neigung hatten, theils weil ihnen die Entfernung zu groß war; es erſchienen nur ſechs und ſiebenzig orientaliſche, aber mehr als dreihundert abendländiſche Biſchöfe. Bei ſo entgegengeſetztem Partheiintereſſe, bei der heftigen Spannung der Gemüther von beiden Seiten konnte keine Ver-

---

Dilemma: Entweder man ſetzt den Logos den durch einen beſonderen göttlichen Willensakt aus Nichts hervorgebrachten Geſchöpfen gleich, oder man erkennt ihn als eins mit dem göttlichen Weſen an, ſeine Erzeugung als eine aus dem Weſen Gottes hervorgehende, eben ſo unzertrennlich von demſelben als ſeine Heiligkeit, Weisheit u. ſ. w. Alles, was Gott will, beſchließt, will und beſchließt er ja im Logos, als Logos. Dieſe Beſtimmung betrachtete Athanaſius als nothwendig, nicht für die populäre Lehrentwickelung, aber für die ſyſtematiſche Dogmatik. Dem größeren Theile der orientaliſchen Kirchenlehrer erſchien aber dieſe Behauptung anſtößig; denn aus Mißverſtand und Mangel an ſpekulativer Auffaſſungsgabe meinten ſie, daß Gott dadurch einem Zwange oder einer Naturnothwendigkeit unterworfen werde. Jn der *μακρόστιχος ἔκθεσις* zu Antiochia werden daher ausdrücklich Diejenigen verdammt, welche lehrten, „*ὅτι οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει ἐγέννησε τὸν υἱὸν ὁ πατήρ.*“

einigung zu Stande kommen; vielmehr diente die Zuſammenkunft dazu, die Spaltung noch ſtärker hervortreten zu laſſen. Da die Occidentalen verlangten, daß Athanaſius und ſeine Freunde als rechtmäßige Biſchöfe der Verſammlung beiwohnen ſollten, die Orientalen aber dies durchaus nicht zugeben wollten, ſo erfolgte eine gänzliche Trennung zwiſchen beiden Partheien. Die Occidentalen ſetzten ihre Verſammlungen zu Sardika fort, die Orientalen begaben ſich nach Philippopolis in Thracien. Die Letzteren erneuerten dort das Abſetzungsurtheil über den Athanaſius und deſſen Freunde, dehnten dieſes auch auf den römiſchen Biſchof Julius aus und entwarfen wieder eine neue Glaubensform.[1])

Das Concil zu Sardika hingegen beſtätigte die ſchon früher auf jener römiſchen Synode gefaßten Beſchlüſſe. Einige unter den verſammelten Biſchöfen hatten auch ein neues Glaubensbekenntniß im Gegenſatz gegen den Arianis-

---

1) Nach dem Berichte des Sokrates hätten ſie darin die Lehre von dem *ἀνόμοιος κατ᾽ οὐσίαν*, alſo den eigentlichen Arianismus ausgeſprochen; in dieſem Falle müßte man annehmen, daß nicht die Semiarianer, wie auf den antiocheniſchen Kirchenverſammlungen, ſondern die eigentlichen Arianer hier das Übergewicht gehabt hätten, und daß es nicht wie dort das Streben geweſen ſey, die dogmatiſche Differenz zwiſchen der orientaliſchen und der occidentaliſchen Kirche zu mildern, ſondern vielmehr ſie recht ſtark auszuſprechen. Anders aber erſcheint die Sache nach dem Berichte des Sozomenus lib. III. c. 11, der doch ſonſt gewöhnlich dem Sokrates zu folgen pflegt und der ſich hier auf das zu dem Synodalbriefe hinzugefügte Glaubensbekenntniß beruft. Darnach ſcheint dieſes letztere mit den antiocheniſchen ziemlich gleichlautend geweſen und von ähnlichem dogmatiſchen Intereſſe ausgegangen zu ſeyn, denn es wurde das Homouſion gar nicht erwähnt; es wurde nur über Diejenigen, welche drei Götter annähmen, oder Vater, Sohn und den heiligen Geiſt identificirten, aber auch über Diejenigen, welche lehrten, es ſey eine Zeit geweſen, in der der Sohn Gottes noch nicht war, das Anathema ausgeſprochen. Hier finden wir nun freilich auch nichts, was der eigentliche Arianer hätte unterzeichnen können, und es mag wohl ſeyn, daß die eigentlich arianiſche Parthei doch hier größeren Einfluß, als bei der Entwerfung mehrerer antiocheniſchen Symbole, erhalten hatte.

mus vorgeſchlagen, [1]) welches ſich nicht bloß auf die Lehre von der Gottheit Chriſti, ſondern auch auf die Lehre von ſeiner Menſchwerdung und dem Verhältniſſe der göttlichen und der menſchlichen Natur in Chriſto zu einander verbreitete; aber durch die Weisheit ſolcher Männer, wie eines Athanaſius, welche nicht Anlaß zu neuen Streitigkeiten geben, ſondern nur das Weſentliche in der Lehre von der Gottheit Chriſti, wie es in dem niceniſchen Symbol ausgeſprochen worden, veſthalten wollten, kam es dahin, daß dies Symbol verworfen und erklärt wurde, man wolle in der Vervielfältigung und Veränderung der Glaubensbekenntniſſe den Arianern nicht nachfolgen. [2]) Für's Erſte hatte dieſer Ausgang des Concils zu Sardika nur die Folge, daß das Band der Gemeinſchaft zwiſchen beiden Kirchen völlig zerriſſen wurde. Das Concil ſandte aber nachher auch Abgeordnete an den Kaiſer Conſtantius, die Sache der exilirten Biſchöfe aus dem Orient ihm zu empfehlen. Unterdeſſen ſuchte der abendländiſche Kaiſer Conſtans ſeinen Bruder für die Parthei des Athanaſius günſtiger zu ſtimmen; die orientaliſche Hofparthei verdarb ihre eigene Sache durch die an's Licht gebrachten nichtswürdigen Ränke einzelner ihrer Häupter, deren Conſtantius ſelbſt ſich zu ſchämen anfing, und die Gährungen unter dem immer unruhigen, nach dem geliebten Athanaſius ſich ſehnenden, durch die Gewaltthaten des Gregorius noch mehr erhitzten Volke zu Alexandria, dieſe Gährungen, welche endlich im J. 349 die Ermordung Gregors herbeiführten, mochten wohl auch politiſche Beſorgniſſe des Kaiſers rege machen. Alles Dies würkte zuſammen, eine Veränderung in der orientaliſchen Kirche vorzubereiten. [3]) Conſtantius ſchrieb an den Athanaſius,

1) Man findet dieſes bei Theodoret lib. II. c. 6.

2) Athanasii tomus ad Antiochen. §. 5: *Ἵνα μὴ πρόφασις δοθῇ τοῖς ἐθέλουσι πολλάκις γράφειν καὶ ὁρίζειν περὶ πίστεως.*

3) Sokrates, Sozomenus und Philoſtorgius ſtellen die Sache ſo dar, daß der Kaiſer Conſtans durch die Drohung, mit Gewalt der Waffen

der wahrſcheinlich nicht ſo leicht Vertrauen zu den Verſprechungen des Kaiſers faſſen konnte, drei Briefe, durch

---

die Einſetzung des Athanaſius in Alexandria zu erzwingen, die Zurückberufung deſſelben erlangt habe. Allerdings wird dieſe Angabe durch Spuren aus der Zeit des Concils von Sardika, welche einen ſolchen Zuſammenhang der Begebenheiten vorausſetzen, beſtätigt. Lucifer von Calaris (Cagliari) ſagt in ſeinem lib. I. pro Athanasio c. 35, daß wenn Athanaſius würklich ein Häretiker wäre, es dem Conſtantius nicht zur Entſchuldigung gereichen könne, daß er ſich durch die Furcht vor einem Kriege mit ſeinem Bruder Conſtans habe bewegen laſſen, ihn zurückzurufen. Ferner wurde Athanaſius frühzeitig durch ſeine Feinde beſchuldigt, daß er Feindſchaft zwiſchen dem Kaiſer Conſtans und dem Conſtantius zu ſtiften geſucht. Apolog. ad Constant. §. 3. Theodoret erwähnt zwar auch die Drohungen des Conſtans gegen ſeinen Bruder, leitet aber beſonders davon, daß Conſtantius die unwürdigen Machinationen des nichtswürdigen arianiſchen Biſchofs Stephanus von Antiochia gegen den Biſchof Euphrates von Köln entdeckte, die Veränderung in der Stimmung deſſelben gegen die athanaſianiſche Parthei ab. Athanaſius berichtet in ſeiner hist. Arianor. ad monachos §. 20 u. 21 nur, daß Conſtans den beiden Biſchöfen, welche von dem Concil zu Sardika an den Conſtantius abgeſandt worden, einen Empfehlungsbrief mitgegeben habe; er betrachtet es aber als eine Folge jener zu Antiochia gemachten Entdeckung, daß Conſtantius zur Beſinnung gekommen. Daher er zuerſt die Verfolgungen gegen die Athanaſianer zu Alexandria verboten, ſodann zehn Monate ſpäter nach der Ermordung Gregors zu Alexandria den Athanaſius dahin zurückgerufen habe. Indeſſen kann das Stillſchweigen des Athanaſius gegen die Wahrheit jener Angabe nichts beweiſen; denn es war natürlich, daß er nicht gern eine Thatſache als wahr anerkennen wollte, welche zur Beſtätigung des gegen ihn verbreiteten Verdachts, daß er zwiſchen den beiden Brüdern Feindſchaft geſtiftet, gedient haben würde. Allerdings ſcheint zwar Conſtantius ſelbſt in ſeinem erſten Briefe an den Athanaſius zu bezeugen, daß er nur aus eigener Bewegung die Zurückberufung deſſelben beſchloſſen habe, und er ſagt ſogar, daß er an den Conſtans ſchreiben wolle, um von dieſem die Einwilligung in die Rückkehr deſſelben zu erlangen. Aber es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe öffentliche Erklärung eines Regenten nichts bedeuten kann, und da auf alle Fälle auch nach dem, was Athanaſius berichtet, es unläugbar iſt, daß Conſtans das Verlangen des Concils um Zurückberufung des Athanaſius durch ſeinen Empfehlungsbrief unterſtützt hatte, ſo kann ja doch das Geſuch des Conſtantius bei ſeinem Bruder um Zurückberufung des Athanaſius nichts anders als eine Förmlichkeit ge-

welche er ihn aufforderte, nach ſeinem Bisthum zurückzukehren, und im J. 349 folgte Athanaſius würklich dieſem Rufe; er wurde von ſeiner Gemeinde mit begeiſterter Freude aufgenommen.

Aber in demſelben Jahre, in welchem Athanaſius nach Alexandria zurückkam, ereignete ſich eine ihm ungünſtige politiſche Veränderung; er verlor ſeinen Gönner, den Kaiſer Conſtans, der durch den Uſurpator Magnentius ermordet wurde. Da nun bloß manche zuſammentreffende Umſtände den Einfluß gehabt hatten, eine augenblickliche, nicht tief begründete Veränderung in der Geſinnung des Conſtantius gegen Athanaſius hervorzubringen, da die Schmeichler aus der arianiſchen Hofparthei, verbunden mit den kaiſerlichen Eunuchen und Kammerherren, immer leichter bei dem Kaiſer Eingang finden konnten, als der ihm wohl immer von Seiten ſeines Starrſinns verdächtige Athanaſius,[1]) ſo war es natürlich, daß die Angriffe auf dieſen bald wieder erneuert wurden. Man verband kirchliche und politiſche Be-

---

weſen ſeyn. Es iſt ja auch natürlich, daß Conſtantius, wenngleich er dieſen Schritt nothgedrungen that, nicht das Anſehn haben wollte, als wenn er gezwungen handelte. Conſtantius ſelbſt erklärte in einem nach der Ermordung des Conſtans an die Alexandriner erlaſſenen Schreiben, daß er aus Rückſicht gegen ſeinen verſtorbenen Bruder den Athanaſius nach Alexandria zurückberufen habe. Hist. Arian. ad monachos §. 50. Aber das iſt nicht wahrſcheinlich, daß Conſtans würklich einen Krieg in dieſer Abſicht zu unternehmen ſollte im Begriff geweſen ſeyn, oder daß Conſtantius vor einer leeren Drohung ſeines unkriegeriſchen Bruders ſich ſo ſehr ſollte gefürchtet haben, wenn man nicht annehmen will, daß der Erſtere eine Landung ſeines Bruders in Alexandria wegen der dort vorhandenen Volkserbitterung zu fürchten hatte. Es läßt ſich aber auch leicht erklären, daß die Feinde des Athanaſius jenes Gerücht, er habe den Conſtans bewogen, ſeinem Bruder mit dem Kriege zu drohen, verbreiten konnten, und daß die Anderen es nachſagten, um dadurch den Eifer des Conſtans für die reine Lehre deſto glänzender zu ſchildern. Am wahrſcheinlichſten iſt es immer, daß verſchiedene Urſachen hier zuſammenwürkten.

1) Ammianus Marcellinus ſagt hist. l. XV. c. 7: Constantio semper infestus.

ſchuldigungen gegen ihn, daß er, um Biſchöfe, die einer antiniceniſchen Lehre angeklagt worden, zu entſetzen, ſeine kirchliche Gewalt über ihre geſetzmäßigen Grenzen hinaus ausgedehnt, daß er am Oſterfeſte in einer großen Kirche zu Alexandria, [1]) noch ehe auf Befehl des Kaiſers ihre Einweihung vollzogen worden, Gottesdienſt gehalten, und beſonders, daß er ſich in fremdartige, politiſche Angelegenheiten gemiſcht, den Kaiſer Conſtans mit ſeinem Bruder zu entzweien geſucht habe. [2]) Man machte aber zuerſt manche Vorkehrungen, ehe man den bedeutenden Mann ſelbſt unmittelbar angriff. Man richtete den erſten Angriff gegen zwei Kirchenlehrer, den Biſchof Marcellus von Ancyra in Galatien und den Biſchof Photinus von Sirmium in Niederpannonien. Der Erſte hatte urſprünglich mit der athanaſianiſchen Parthei in enger Verbindung geſtanden. Man benutzte ſein Verhältniß zu dem Zweiten, um ihn deſto leichter verdächtig machen und ſo Beide als Irrlehrer anklagen zu können.

Marcellus, Biſchof von Ancyra in Galatien, war von Anfang an einer der eifrigſten Vertheidiger des niceniſchen Homouſion geweſen. Als entſchiedener Gegner der origeniſtiſchen Theologie mußte er auch ein Gegner des beſonders aus der origeniſtiſchen Glaubenslehre abgeleiteten Syſtems von der Trias ſeyn, welches in der orientaliſchen Kirche herrſchte. Jede Art von Subordinatianismus, die ſich dem Homouſion entgegenſtellte, erſchien ihm als Arianismus, und er leitete alles Dieſes ab von der Vermiſchung platoniſcher, hermetiſcher, gnoſtiſcher Ideen mit dem Chriſtenthume; er erklärte den Origenes für den Urheber dieſer Vermiſchung. Indem er aber in ſeinem Werke gegen den arianiſchen Rhetor Aſterius den Gegenſatz

---

1) S. oben.

2) Auch Ammianus Marcellinus wußte, daß man beſonders politiſche Beſchuldigungen gegen den Athanaſius vorgebracht hatte, Athanasium ultra professionem altius se efferentem sciscitarique conatum externa.

gegen den Arianiſmus recht auf die Spitze treiben wollte, machte er ſich ſelbſt, wie es leicht bei antithetiſchen Übertreibungen zu geſchehen pflegt, der monarchianiſchen Läugnung des perſönlichen Unterſchiedes in der Trias, an die er nahe anſtreifte, verdächtig. Wenn die Arianer den Gott inwohnenden Logos von dem nur im uneigentlichen Sinne ſogenannten Logos unterſchieden, ſo behauptete er dagegen, daß gerade der Name Logos der einzige ſey, welcher Chriſto nach ſeinem göttlichen Weſen gebühre. Dieſer Logos ſey entweder zu denken als ein in dem göttlichen Weſen ruhender und verborgener, die denkende Gottesvernunft, oder als die ſich offenbarend hervortretende vermöge der Würkſamkeit nach außen, [1]) wie in der Schöpfung überhaupt, ſo in den verſchiedenen Offenbarungen insbeſondere und vorzüglich in der höchſten Offenbarung durch den Erlöſer, welche davon ausging, daß der Logos durch jene *ἐνέργεια δραστικὴ* einen menſchlichen Körper ſich beſonders aneignete als ein ihm dienendes Organ, um die Erlöſung der Menſchheit zu vollziehen. Wenn die Arianer behaupteten, daß ſolche von dem Logos gebrauchten Ausdrücke, wie der *πρωτότοκος τῆς κτίσεως*, der Sohn Gottes, das Bild Gottes, ein Abhängigkeitsverhältniß und einen Anfang des Daſeyns bezeichneten, ſo gab ihnen Marcellus in letzterer Hinſicht Recht; aber er beſtritt das, was ſie in Beziehung auf das Weſen des Logos ſelbſt daraus glaubten folgern zu können. Er bezog nämlich alle dieſe Prädikate nicht auf den Logos an und für ſich, von welchem als ſolchem der Evangeliſt Johannes nur das Seyn in und bei Gott ausſage, ſondern auf jene beſondere *thätige* Würkſamkeit, durch die der Logos von Gott ausgegangen, nach außen ſich mitgetheilt, und insbeſondere auf ſeine Ausſtrahlung in die menſchliche Natur. [2]) Chriſtus ſelbſt — ſagte er — habe ſich vorzugs-

1) Das *ἡσυχάζειν* und das *ἐνεργεῖν δραστικῇ ἐνεργείᾳ* ähnlich der früheren Unterſcheidung zwiſchen einem *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*.

2) Die *γέννησις τοῦ λόγου* beziehe ſich nur auf das *δραστικῇ*

weiſe den Menſchenſohn genannt, um dadurch anzuzeigen, daß er den Namen Sohn Gottes nur in Beziehung auf die Menſchen, welche durch ſeine Einſtrahlung in die menſchliche Natur zu Söhnen Gottes gemacht werden ſollten, auf ſich übertragen habe, [1]) und dieſer Name ſolle ſich nur auf die menſchliche Erſcheinung Chriſti beziehen. [2])

Ähnlich wie Sabellius unterſchied Marcellus das göttliche Weſen an ſich, die ruhende Einheit, und die verſchiedenen Offenbarungsweiſen Gottes in der Schöpfung und Erlöſung, wie dieſe durch den Namen des Logos und des heiligen Geiſtes bezeichnet würden. Das Ausgehen des Logos von Gott vermöge jener *δραστικὴ ἐνέργεια* erſcheint ihm als das Vermittelnde für die ganze Schöpfung. Auch er ſprach von einer Entwickelung der Monas zur Trias, wie Sabellius, und auch er ſetzte als das letzte Ziel der Erlöſung dies, daß zu der Einheit, von der Alles ausgegangen ſey, Alles wieder zurückkehren ſollte. [3]) Wir werden ſeine Anſichten von dieſem, was er als das letzte Ziel betrachtete, in dem Zuſammenhange mit ſeiner Lehre von der Perſon Chriſti weiter entwickeln. Auch der Name von drei Hypoſtaſen oder Perſonen ſchien dem Marcellus ſchon die rechte Auffaſſung von der göttlichen Einheit zu beeinträchtigen und zu ſehr etwas Trennendes zu bezeichnen. [4])

ἐνεργείᾳ προέρχεσθαι. Er war der Erſte, welcher die Stelle Koloſſ. 1, 15 auf Jeſus als Menſchen bezog.

1) *Ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης ὁμολογίας θέσει τὸν ἄνθρωπον, δια τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας υἱὸν θεοῦ γενέσθαι παρασκευάσῃ.* Euseb. de ecclesiastica theol. lib. I. c. 20. p. 87. ed. Colon.

2) Die Worte des Marcellus: *Τὸ ἁπλῶς υἱὸν εἶναι μόνον ἔμφασίν τινα τοῖς ἀκούουσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως παρέχειν εἴωθε.* S. c. Marcell. l. II. c. 2. f. 36.

3) *Ἡ μονὰς ἀδιαίρετος οὖσα εἰς τριάδα πλατύνεται.* Eccles. theol. l. III. c. 4. f. 168.

4) Keine *δυὸ διαιρούμενα πρόσωπα.* Von Aſterius: *Οὐκ ὀρθῶς οὐδὲ προσηκόντως εἴρηκε τρεῖς ὑποστάσεις.* L. c.

Marcellus ſtand bei den Anhängern des nicenischen Concils, auf welchem er für das Homouſion eifrig gekämpft hatte, anfangs in großem Anſehn. Die Arianer und Semiarianer hingegen benutzten gern die Blößen, welche ihnen ſeine Darſtellung der Lehre von der Trias gab, um ihn des Sabellianismus zu beſchuldigen. Auf der von dieſer Parthei zu Conſtantinopel im J. 336 gehaltenen Verſammlung wurde das Abſetzungsurtheil über ihn ausgeſprochen. Man übertrug dem Euſebius von Cäſarea, der als Origeniſt ein beſonderer Gegner des Marcellus ſeyn mußte, die Widerlegung deſſelben. Daher entſtanden die beiden Werke des Euſebius gegen denſelben,[1]) welche, ſehr bedeutende Bruchſtücke aus den Schriften des Marcellus enthaltend, dadurch die vorzüglichſte Erkenntnißquelle für deſſen Lehren geworden ſind. Er fand aber wie ſeine Freunde eine liebevolle Aufnahme in der abendländiſchen Kirche; dem römiſchen Biſchof Julius genügte ein von ihm übergebenes Glaubensbekenntniß. Er gelangte wahrſcheinlich auf dieſelbe Weiſe, wie Athanaſius, nach den Beſchlüſſen des Concils zu Sardika wieder zu ſeinem Bisthume.

Marcellus wurde zur ſabellianiſchen Auffaſſungsweiſe gegen ſeinen Willen hingetrieben, indem er das ihm theure Homouſion conſequent gegen alles Subordinatianiſche zu verwahren ſuchte; aber ſein Schüler Photinus (Φωτεινὸς), der durch ihn den erſten Anſtoß ſeiner dogmatiſchen Richtung erhalten, ließ die Art, wie er ſich von der gewöhnlichen Kirchenlehre entfernte, offener hervortreten, und von dieſer Seite mußte nun auf die Quelle, von der ſeine Lehre ausgegangen, auf das Syſtem des Marcellus ſelbſt ein deſto nachtheiligeres Licht zurückfallen, was deſſen Gegner wohl zu benutzen wußten.

Der erneuerte Angriff gegen dieſe beiden Männer auf der Synode zu Sirmium im J. 351, auf welcher beide ihrer Stellen entſetzt wurden, diente zuerſt, die Vereinigung

1) c. Marcellum und de ecclesiastica theologia.

der antiathanaſianiſchen Parthei [1]) zu beſiegeln und ihre Macht zu zeigen.

Da man ſodann die Verbindung der abendländiſchen Kirche mit dem Athanaſius zu fürchten Urſache hatte, ſo benutzte man den durch den Krieg mit dem Magnentius veranlaßten Aufenthalt des Conſtantius im Abendlande, um durch Furcht oder Liſt die Occidentalen zur Einſtimmung in die Verdammung des Athanaſius zu bewegen, indem man bald mit der Gewalt des Conſtantius, dem nun auch das abendländiſche Reich unterworfen worden, drohte, bald durch mancherlei Vorſpiegelungen zu täuſchen ſuchte. Die Hofparthei gab vor, daß es ſich hier gar nicht von dem dogmatiſchen Intereſſe, ſondern nur von der Perſon des Athanaſius handle. Durch dieſe Darſtellung konnten manche Biſchöfe, welche die Sache nicht recht überlegten, ſich überreden laſſen, daß ſie unbeſchadet der Rechtgläubigkeit nachgeben dürften, daß ſie einem einzelnen Manne, der vielleicht Manches verſchuldet haben möge, und den ſie doch durch ihre einzelne ohnmächtige Stimme nicht ſchützen könnten, die Ruhe ihrer Gemeinde nicht aufzuopfern brauchten. Und dem Kaiſer konnte man die Sache ſo darſtellen, daß die Biſchöfe, welche in die Verdammung nicht willigen wollten, in einer mit der Glaubenslehre gar nicht zuſammenhängenden Angelegenheit ſich gegen den kaiſerlichen Befehl ungehorſam zeigten, daß ſie dem Kaiſer zum Trotz den erklärten Feind deſſelben vertheidigen wollten, daher als Widerſpenſtige und Ungehorſame beſtraft zu werden verdienten. So konnte man auf den Kirchenverſammlungen zu Arles und zu Mailand im J. 355 eine große Zahl von Unterſchriften erzwingen oder erſchleichen. Die Einen wußten in der That nicht recht, was von ihnen verlangt wurde, die Anderen waren durch Fürſtengunſt beſtochen, Andere ließen ſich durch Furcht übermannen und entſchuldigten ſich ſelbſt vor ihrem

1) Wie ſie hier das erſte ſogenannte ſirmiſche Symbol analog dem vierten antiocheniſchen entwarfen.

Gewiſſen mit Unkenntniß der Verhältniſſe, um ſich nicht geſtehen zu müſſen, daß ſie ſich durch Furcht hätten bewegen laſſen, ihrer Pflicht untreu zu werden.

Doch iſt es deſto erfreulicher in dieſer Zeit, da das Heiligſte der Willkühr des Despotismus preisgegeben war, Männer zu ſehen, welche durch die Kraft des Glaubens erhaben über Alles, was menſchliche Macht ihnen ſchenken, nehmen oder zufügen konnte, ſtandhaft jener Willkühr ſich entgegenſtellten, welche mit klaren, ruhigen Blicken die gewiß nicht bloß gegen die Perſon, ſondern auch gegen die Lehre des Athanaſius gerichteten Künſte der Hofparthei wohl durchſchauten und bereit waren, zur Vertheidigung der Wahrheit, der Unſchuld, der Freiheit einer von der entwürdigendſten Knechtſchaft bedrohten Kirche, Alles hinzugeben und aufzuopfern. Nicht der Staat, nur die Kirche zeigt uns in dieſer Zeit des Despotismus und der Knechtſchaft ſolche von ächtem Freiheitsgeiſte beſeelte Männer, die der Gewalt nicht huldigten.

Unter dieſen Männern ſind beſonders zu nennen der durch ſeinen Eifer in der Verwaltung ſeines geiſtlichen Hirtenamtes beſonders ausgezeichnete Biſchof Euſebius von Vercelli, Lucifer von Cagliari und Hilarius von Poitiers. Der Letztere, der durch ſeinen eigenthümlichen Tiefſinn, ſeine Geiſtesfreiheit unter den Dogmatikern der abendländiſchen Kirche ſich auszeichnete, hatte mehrere Jahre ruhig und ungeſtört der Verwaltung ſeines biſchöflichen Amtes, zu dem er um das Jahr 350 gelangt war, gelebt, ohne ſich um die orientaliſchen Lehrſtreitigkeiten zu bekümmern, bis die Ankunft des Kaiſers im Abendlande im J. 355 auch die galliſche Kirche mit Unruhe erfüllte. Jetzt erſt hörte er von dem niceniſchen Symbol und fand in demſelben die Lehre von der Einheit des Weſens in dem Vater und Sohne, welche er ſchon früher aus dem Studium des neuen Teſtaments als die wahre erkannt und in ſein chriſtliches Bewußtſeyn aufgenommen hatte, ohne davon zu wiſſen, daß der Glaube, den er in ſeinem Innern trug, in dem Buch-

ſtaben eines Symbols niedergelegt worden. [1]) Und er hielt es nun für ſeine Pflicht, dem Bekenntniſſe der Wahrheit alles Andere aufzuopfern: „Ich könnte — ſagt er — Überfluß haben an allen zeitlichen Vortheilen, des vertraulichen Umganges mit dem Kaiſer mich rühmen und wie Andere mit Mißbrauch des biſchöflichen Namens eine der Geſammtheit und den Einzelnen läſtige Herrſchaft in der Kirche ausüben, wenn ich nur die evangeliſche Wahrheit verfälſchen, die Schuld meines Gewiſſens mit der Vorſpiegelung der Unwiſſenheit bedecken, das beſtochene Urtheil mit der Macht eines fremden Urtheils entſchuldigen wollte.“ [2]) Er machte eine Eingabe an den Kaiſer, [3]) worin er ihm, ohne die ſchuldige Ehrerbietung zu verletzen, mit der dem Chriſten und dem Biſchof ziemenden Freimüthigkeit manche ſehr beherzigenswerthe Wahrheiten ſagte, wie ein ſolcher ſie ſonſt wohl nicht leicht hören konnte. Er erklärte ihm, daß nirgends Aufruhr ſey, wie die Hofparthei vorgab, um den Kaiſer zu reizen; [4]) die Arianer ſeyen die Einzigen, welche die öffentliche Ruhe ſtörten; es ſey kein anderes Mittel, die Übel der zerriſſenen Kirche zu heilen, als wenn der Zwang in geiſtlichen Dingen aufhöre und Jedem die Freiheit verliehen werde, ganz nach ſeiner Überzeugung zu leben. „Möge ſeine Gnade den Gemeinden erlauben, daß ſie Diejenigen, welche ſie wollten, welche ſie ſelbſt gewählt hätten, predigen hören, von Solchen die Sakramente empfangen, mit Solchen für das Wohl und Heil des Kaiſers beten könnten.“ Aber nicht wie Hilarius wußte Lucifer von Cagliari, ein Mann von ſtürmiſcher Heftigkeit und fanatiſchem Eifer, die chriſtliche Wahrheitsliebe und Freimüthigkeit mit

1) Er ſelbſt ſagt von ſich lib. de Synodis §. 91: Regeneratus pridem et in episcopatu aliquantisper manens fidem Nicaenam numquam nisi exulaturus audivi, sed mihi homousii et homoeusii intelligentiam evangelia et apostoli intimaverunt.

2) Opus historicum fragment. I. §. 3.

3) Lib. I. ad Constantium.

4) Nulla suspicio est seditionis.

der Achtung vor der beſtehenden bürgerlichen Ordnung, mit der Erfüllung der Unterthanspflichten, welche das Chriſtenthum vorſchreibt und der ächte Geiſt des Chriſtenthums mit ſich führt, zu verbinden. Zwar ſprach er ſchön und hochherzig gegen das Anſinnen des Kaiſers, daß die Biſchöfe auf ſeinen Befehl einen Abweſenden, Unverhörten und nach ihrer Überzeugung Unſchuldigen verdammen ſollten; ſchön forderte er den Kaiſer auf, den Athanaſius als ſeinen chriſtlichen Bruder anzuerkennen und ihm als ſolchem zu verzeihen, auch wenn er meine, daß derſelbe gegen ihn perſönlich ſich vergangen habe. Und bei dieſer Veranlaſſung ſprach er manches ſchöne Wort über die allgemeine chriſtliche Brüderſchaft, welche Alle ohne Unterſchied des irdiſchen Standes umfaſſen ſollte. „Schämt ihr euch, — ſpricht er zu dem Kaiſer — den Athanaſius euren Bruder zu nennen? Wenn ihr euch zu Chriſto bekennt, ſo müßt ihr alle Chriſten eure Brüder nennen, und das nicht allein den Athanaſius, ſondern auch Diejenigen, welche ihr um Almoſen betteln ſeht; denn wir Alle, die wir zur Kirche des Herrn gehören, ſind Eins, da bei dem Herrn kein Anſehn der Perſonen gilt.“ [1]) Aber er ſetzte dabei allerdings mit wilder Leidenſchaft alle Ehrerbietung gegen den Kaiſer aus den Augen, nannte ihn einen Antichriſt, einen Satansknecht und ſprach in einem ſolchen Tone, der wohl als zum Aufruhr anregend angeſehen werden und die Beſchuldigungen der arianiſchen Hofparthei beſtätigen konnte. Dabei eiferte Lucifer für die Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche nicht in dem Geiſte des Evangeliums, der die geiſtlichen und die weltlichen Dinge auseinanderhält, ſondern von einem andern, unevangeliſchen Standpunkte aus, indem er die geiſtlichen und weltlichen Dinge von einer andern

1) Pro Athanasio l. II. c. 29: Si Christianum te profiteris, debes omnes Christianos fratres dicere et quidem non solum Athanasium, sed et eos, quos videris stipem petentes. Omnes etenim in ecclesia Domini constituti unum sumus apud quem non sit acceptatio personarum.

Seite her vermiſchend, die alt- und die neuteſtamentliche theokratiſche Form verwechſelnd, eine äußerliche Unterordnung der weltlichen Macht unter die geiſtliche, eine äußerliche Herrſchaft der Kirche verlangte, dem Kaiſerdespotismus alſo gern einen Prieſterdespotismus entgegengeſetzt haben würde. [1])

Zuletzt gebrauchte der Kaiſer noch ſeine Macht gegen die beiden Biſchöfe, von denen der eine durch den Sitz ſeines Bisthums, der andere durch ſein mehr als hundertjähriges Alter beſonders in Anſehn ſtand, und die er mehr als Andere zu ſchonen Urſache hatte, den Biſchof Liberius von Rom und den Biſchof Hoſius von Cordova. Liberius erklärte ſich mündlich gegen die Abgeordneten des Kaiſers, deſſen dogmatiſirende Kammerherren, und gegen den Kaiſer ſelbſt auf das Hochherzigſte darüber, daß nichts ihn bewegen könne, den Unſchuldigen zu verdammen und die Kirchenangelegenheiten dem Richterſpruche des Kaiſers zu unterwerfen. In ähnlichem Geiſte erklärte Hoſius dem Kaiſer in einem kraftvollen Schreiben, daß er über Seinesgleichen regiere und Einen Richter mit ihnen im Himmel habe. Freilich waren Beide in dem unevangeliſchen Geſichtspunkte befangen, daß, wie der Kaiſer unabhängig in dem weltlichen Reiche, alſo die Biſchöfe unabhängig in dem geiſtlichen Reiche regieren ſollten. Liberius wurde nach Beröa in Thracien, Hoſius nach Sirmium exilirt. So

---

1) Wenn er zum Beiſpiel zu dem Kaiſer ſagt pro Athanasio lib. I. c. 7: „Fern davon, daß er über die Biſchöfe ſollte herrſchen können, ſo ſey er vielmehr, wenn er im Geiſte des Hochmuths ihren Beſchlüſſen nicht gehorche, nach dem göttlichen Geſetze des Todes ſchuldig.“ „Ut si subvertere eorum decreta tentaveris, si fueris in superbia comprehensus, morte mori jussus sis. Quomodo dicere poteris, judicare te posse de episcopis, quibus nisi obedieris, jam quantum apud Deum, mortis poena fueris mulctatus?“ Daher er auch in ſeinen Schriften mehr aus dem alten Teſtamente, aus welchem er ſich ſeine Ideen über kirchliche Theokratie gebildet hatte, als aus dem neuen citirt. Wir ſehen in dem Lucifer ſchon einen ganz hildebrandiniſchen Geiſt.

wurden Alle, die nicht gehorchen wollten, nach verſchiedenen Orten, größtentheils im Orient, verbannt, und Manche erlitten harte Mißhandlungen.

Als man des Sieges über die abendländiſche Kirche ſchon gewiß zu ſeyn meinte, ſchritt man zum Angriffe auf den Athanaſius ſelbſt, welcher das vornehmſte Ziel des Haſſes der biſchöflichen Hofparthei und des Conſtantius war. Aber wohl abſichtlich ſuchte Conſtantius den Athanaſius ſicher zu machen, theils um deſto gewiſſer ſich ſeiner bemächtigen zu können, theils um Unruhen unter dem alexandriniſchen Volke zu verhüten. Als Athanaſius zuerſt von den Machinationen ſeiner Gegner hörte, verſprach ihm der Kaiſer durch ein kurzes Schreiben alle Sicherheit und forderte ihn auf, ſich nicht ſchrecken und in der ruhigen Verwaltung ſeines Amtes ſtören zu laſſen. Als daher zuerſt durch Solche, die ſich für Bevollmächtigte des Kaiſers ausgaben, die Aufforderung, daß er die Kirche verlaſſen ſolle, an Athanaſius erlaſſen wurde, erklärte er, daß, da ihm durch ein kaiſerliches Schreiben geboten ſey, zu Alexandria zu bleiben, er nur durch einen vom Kaiſer ſelbſt oder doch in deſſen Namen erlaſſenen ſchriftlichen Befehl ſich für genöthigt und berechtigt halten werde, die ihm von dem Herrn vertraute Gemeinde zu verlaſſen. Er fuhr daher fort, nach wie vor ſein biſchöfliches Amt ruhig zu verwalten. Aber während daß er in der Nacht des neunten Februars in dem J. 356 ſich in der Kirche befand mitten unter einem Theile ſeiner Gemeinde, der ſich mit Beten und Singen zu dem nach alexandriniſchem Gebrauche am Freitag Morgen zu haltenden Gottesdienſte vorbereitete, drang der Dux Syrianus mit einer Schaar von Bewaffneten in die Kirche ein, und alle Ehrfurcht vor dem Heiligen wurde aus den Augen geſetzt. Athanaſius behielt mitten unter dem Toben wilder Soldaten alle Geiſtesgegenwart; er ſuchte zuerſt unter den verſammelten Mitgliedern ſeiner Gemeinde die Ruhe zu erhalten und für deren Rettung zu ſorgen, ehe er an ſeine eigene dachte. Er blieb ruhig auf ſeinem biſchöflichen Thronos

und hieß den Diakonus in der Recitation des 136ſten Pſalms fortfahren, wobei von dem Chor der Gemeinde immer die Worte „und deine Güte währet ewiglich“ geſungen wurden. Aber unterdeſſen drangen die Soldaten immer näher bis in das Allerheiligſte vor; Mönche, Geiſtliche und Laien forderten daher den Athanaſius auf, ſich zu retten. Aber erſt nachdem die Meiſten ſeiner Gemeinde ſich entfernt hatten, ließ er ſich mit fortſchleppen und entkam den Soldaten, welche ſich ſeiner bemächtigen ſollten. [1]) Es wurde nun wiederum ein durchaus ungeiſtlicher, leidenſchaftlicher, roher Menſch, der Kappadocier Georgius, mit bewaffneter Macht der alexandriniſchen Gemeinde aufgedrungen, und unter dem Namen der Religion wurden Gräuel aller Art begangen, während daß Athanaſius, dem man den Tod drohte, den man bis nach Auxuma in Äthiopien verfolgte, ſich unter die ägyptiſchen Mönche zurückgezogen hatte.

So hatte denn nun die antiniceniſche Parthei in dem ganzen römiſchen Reiche den Sieg erhalten; aber dieſer Sieg mußte ihr ſelbſt zum Nachtheil gereichen. Dieſe Parthei war ja urſprünglich aus zwei Beſtandtheilen zuſammengeſetzt, aus Denjenigen, welche wir ſchon oben mit dem Namen der Semiarianer belegt haben, der Majorität der orientaliſchen Kirche, und den eigentlichen Arianern, welche die bei Weitem kleinere Zahl bildeten. Beide Partheien waren bisher durch den gemeinſchaftlichen Gegenſatz gegen den Athanaſius und gegen das niceniſche Concil mit einander vereinigt geweſen, und die eigenthümliche Differenz zwiſchen ihnen konnte daher nicht zur Sprache kommen; insbeſondere hatten die vollſtändig arianiſch Denkenden das Intereſſe, an die herrſchende Parthei der orientaliſchen Kirche ſich anzuſchließen. Da nun aber der Gegenſatz von außen, welcher beide Partheien zuſammenhielt, wegfiel, ſo mußte der Gegenſatz unter ihnen ſelbſt deſto ſtärker hervortreten.

---

1) S. Athanas. apolog. de fuga sua §. 24. Hist. Arian. ad monachos §. 81.

Kirchliche wie politiſche Coalitionspartheien tragen in ſich den Keim ihrer Auflöſung, welche erfolgen muß, ſobald der Gegenſatz von außen, welcher die Coalition erzeugt hat, aufhört.

Dazu kam, daß jetzt zwei Männer auftraten, welche den ſtrengen Arianismus im Gegenſatze ſowohl gegen die homöuſianiſche als gegen die homouſianiſche Vorſtellungsweiſe ſchärfer und conſequenter, als bisher geſchehen war, ausſprachen, Aëtius und deſſen Schüler **Eunomius**. [1]) Beſonders merkwürdig iſt der Letzte durch ſeinen ſtandhaften Eifer für ſeine Überzeugung, [2]) durch ſein von keinen weltlichen Rückſichten getrübtes, rein dogmatiſches Intereſſe, wodurch er ſich vor der arianiſchen Hofpartheí ſehr auszeichnete, und durch die ganze Eigenthümlichkeit ſeiner aus Einem Guſſe gemachten dogmatiſchen Geiſtesrichtung.

Was die Lehre des Eunomius vom Sohne Gottes betrifft, ſo kam er in dieſer Hinſicht mit dem Arius ganz überein und gab hier nichts Neues; aber bei ihm leuchtet der Zuſammenhang ſeiner Lehre von Chriſto mit dem Ganzen ſeiner eigenthümlichen Geiſtesart und ſeiner dogmatiſchen Richtung noch ſtärker hervor. Dieſe iſt eine noch ſchärfer ausgeprägte und conſequenter durchgeführte. Die Richtung eines ganz in das Verſtandesgebiet hinabgezogenen, dem myſtiſchen, contemplativen und Gefühlselemente in der Dogmatik, daher auch dem vorherrſchenden Einfluſſe der platoniſchen Philoſophie auf die Theologie ſich entgegen-

---

1) Über die Lebensbildung des Eunomius haben wir wenig Fruchtbares; denn die Nachrichten eines Gregorius von Nyſſa gehen von einem zu feindſeligen Partheiintereſſe aus, um benutzt werden zu können.

2) Er ſelbſt erklärt ſich in ſeiner Bekenntnißſchrift, welche er *ἀπολόγια* nannte, darüber aus, wie ihm gegen das freie Ausſprechen ſeiner Überzeugung alles Andere hätte zurücktreten müſſen. Seine Anrede an die Leſer: *Αἰτοῦμαι ὑμᾶς, μηδὲ ἡμῖν χαλεπαίνειν, εἰ τύφου μὲν ἀμελήσαντες καὶ φόβου, τῆς δὲ παραυτίκα χάριτος καὶ ἀσφαλείας τὴν ὑπὲρ τῶν μελλόντων ἄδειαν προτιμήσαντες παντὸς ἐπικαλύμματος γυμνὴν ἐκτιθέμεθα τὴν ἀλήθειαν.* Basil. c. Eunom. lib. I. §. 3.

ſtellenden, beſchränkten, Alles gar zu äußerlich auffaſſenden Dogmatismus, dieſe Richtung, welche wir im Keime ſchon bei Arius bemerkten, trat bei dem Eunomius weit ſchärfer ausgeſprochen hervor. Dieſe ſchroff hervortretende Richtung machte ihn auch zu einem Gegner mancher Elemente des religiöſen Zeitgeiſtes, denen Arius ſich angeſchloſſen hatte, wie z. B. der Märtyrer- und Reliquienverehrung. [1]) Wenn Arius, wie wir oben bemerkt haben, als Ascet Verehrung ſich erworben hatte, ſo war Eunomius hingegen ein Feind der vorherrſchend ascetiſchen Richtung. Was Anderen bei dem Baſilius von Cäſarea ein Gegenſtand beſonderer Verehrung war, die Merkmale ſeiner Kaſteiungen in ſeiner leiblichen Erſcheinung, wurde ihm ein Ziel ſeiner zum Theil rohen Schmähungen. Er bezeichnet ihn als den durch ſein Faſten abgezehrten, erblaßten Mann, und leitet aus dieſer Leibesbeſchaffenheit ſeine polemiſche Bitterkeit ab. [2]) Er ſcheint die ascetiſchen Beſtrebungen als ſolche, welche auf Nichtiges gerichtet wären, bezeichnet und dagegen die Sorge für dogmatiſche Genauigkeit als etwas weit Wichtigeres hervorgehoben zu haben. [3])

Arius war mit ſeinen Gegnern in der Anerkennung der

---

1) Hieronymus adv. Vigilantium §. 9: Rides de reliquiis martyrum et cum auctore hujus haereseos Eunomio ecclesiis Christi calumniam struis.

2) Er nennt ihn: *φακοτρίβωνα στρατιώτην* (Anſpielung auf ſeine dürftige Koſt) *καὶ ἅγιον ἐξάγιστον· ὑπὸ νηστείας δὲ ὠχριῶντα καὶ ὑπὸ πικρίας φονῶντα.* S. Gregor. Nyssen. c. Eunom. lib. I. T. II. f. 291.

3) Wenn man auch den Worten des Gregor von Nyſſa kein unbedingtes Vertrauen ſchenken darf, ſo liegt doch wohl etwas Wahres zum Grunde, wenn er, den Eunomius mit dem ascetiſche Strenge befördernden Baſilius vergleichend, von ihm ſagt: *Κελεύοντος μὴ παρέχειν πράγματα τῇ φύσει πρὸς τὸ δοκοῦν διὰ τῶν τοῦ σώματος ὀρέξεων προϊούσῃ μηδὲ ἀντιβαίνειν ταῖς ἡδοναῖς, μηδὲ ἀκριβολογεῖσθαι περὶ τὴν τοιαύτην τοῦ βίου σπουδήν. Οὐδὲ γὰρ εἶναί τινα βλάβην ψυχῆς διὰ τῶν τοιούτων συνισταμένην, ἀλλὰ μόνην ἀρκεῖν τῷ ἀνθρώπῳ τὴν αἱρετικὴν πίστιν πρὸς τελειότητα.* L. c. f. 306.

Unbegreiflichkeit des göttlichen Weſens und der göttlichen Dinge übereingekommen, Eunomius aber ſuchte nicht allein die Art, wie der Sohn Gottes das Daſeyn erhalten, und ſein Verhältniß zum Vater als etwas ganz Begreifliches darzuſtellen, ſondern er behauptete auch die Begreiflichkeit des göttlichen Weſens überhaupt; er bekämpfte den herrſchenden Grundſatz beſonders der durch die platoniſche Philoſophie gebildeten Dogmatiker, daß es keine das Weſen der göttlichen Dinge umfaſſende, nur eine ſymboliſche Erkenntnißweiſe derſelben für den menſchlichen Verſtand gebe. Mit der Anmaßung, welche die Beſchränktheit oft zu begleiten pflegt, ſagte er von den Vertheidigern der Unbegreiflichkeit göttlicher Dinge: „Wenn der Geiſt Mancher ſo verfinſtert ſey, daß ſie weder von dem, was vor ihren Füßen liege, noch von dem, was über ihrem Haupte ſey, etwas zu erkennen vermöchten, ſo folge daraus doch noch nicht, daß den übrigen Menſchen die Erkenntniß des wahren Weſens unerreichbar ſey.“ [1]) Da er den Sohn Gottes nur für das erſte der Geſchöpfe hielt, da er keine abſolute Gottesoffenbarung in Chriſto anerkannte, da er Chriſtus nur für das vollkommenſte Geſchöpf hielt, welches die übrigen Geſchöpfe zu dem Urquell alles Daſeyns als einem außer ihm vorhandenen hinführen ſollte, ſo war es conſequent von dieſem Standpunkte, wenn er lehrte, daß der Geiſt der Gläubigen nicht bei der Erzeugung des Sohnes Gottes ſtehen bleiben, ſondern, nachdem er zuerſt dieſem als dem Wegweiſer gefolgt wäre, ſich doch über ihn, wie über alle Geſchöpfe, zu Dem, welcher der Urquell des ewigen Lebens, wie der Urheber von Allem ſey, als dem letzten Ziele erheben müſſe. „Der Geiſt der an den Herrn

1) Gregor. Nyssen. orat. X. adv. Eunom. im Anfang: *Οὐδὲ γὰρ εἴ τινος ὁ νοῦς διὰ κακόνοιαν ἐσκοτημένος μηδενὸς μήτε τῶν πρόσω, μήτε τῶν ὑπὲρ κεφαλῆς ἐφίκνοιτο, καὶ διὰ τοῦτο μηδὲ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ἐφικτὴν εἶναι τὴν τῶν ὄντων εὕρεσιν.* T. II. f. 670. Ich ſetze dieſe Worte hierher nach einer Emendation, deren Richtigkeit wohl Jedem einleuchten wird.

Glaubenden — ſagt er — ſoll ſeiner Natur nach, indem er ſich über alle ſinnlichen und geiſtigen Weſen erhebt, auch nicht einmal bei der Erzeugung des Sohnes Gottes ſtehen bleiben. Über dieſelbe erhebt er ſich, indem er aus Verlangen nach dem ewigen Leben zu dem höchſten Weſen zu gelangen ſtrebt.“ [1])

Auf eine merkwürdige Weiſe verkannte Eunomius von dieſem Standpunkte eines ſupranaturaliſtiſchen Verſtandesdogmatismus aus das Weſen der Religion überhaupt und des Chriſtenthums insbeſondere, indem er dieſes in Verſtandesaufklärung, in theoretiſche Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen ſetzte. So ſagte er gegen die Vertheidiger der Lehre von Gottes Unbegreiflichkeit: „Umſonſt hätte ſich der Herr die Thür genannt, wenn Keiner durch dieſe Thür eingeht zur Erkenntniß und Betrachtung des Vaters; umſonſt hätte er ſich den Weg genannt, wenn er es Denjenigen nicht leicht macht, welche zum Vater kommen wollen. Wie wäre er das Licht, wenn er die Menſchen nicht erleuchtete?“ [2]) Wie die eigenthümliche Auffaſſung von dem Verhältniſſe Chriſti zu Gott bei Eunomius die Idee einer durch ihn geſtifteten göttlichen Lebensgemeinſchaft, als der Wurzel von allem Andern, was durch das Chriſtenthum verliehen wird, ausſchloß, ſo war ihm die Mittheilung gewiſſer Begriffe durch daſſelbe die Hauptſache, und der Zuſammenhang zwiſchen Leben und Erkennen im Chriſtenthume war ihm ein fremder. Er ging in ſeiner Polemik ſo weit, daß er Diejenigen, welche eine Erkennbarkeit Gottes und der Zeugung des Sohnes Gottes in

1) Ὁ γὰρ νοῦς τῶν εἰς τὸν κύριον πεπιστευκότων, πᾶσαν αἰσθητὴν καὶ νοητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας, οὐδὲ ἐπὶ τῆς τοῦ υἱοῦ γεννήσεως ἵστασθαι πέφυκεν. Ἐπέκεινα δὲ ταύτης ἵεται πόθῳ τῆς αἰωνίου ζωῆς ἐντυχεῖν τῷ πρώτῳ γλιχόμενος. Dagegen ſagt Gregor von Nyſſa: „Wenn alſo in dem Sohne das ewige Leben nicht iſt, ſo hat Der falſch geſprochen, welcher ſagte: Ich bin das ewige Leben.“ Orat. X. f. 674. 75.

2) L. c. f. 671.

dem Sinne, wie er es meinte, läugneten, beſchuldigte, ſie ließen überhaupt **keine Art des Erkennens von Gott** gelten, ſie lehrten einen unbekannten Gott, und da ohne Erkenntniß von Gott kein Chriſtenthum ſeyn könne, ſo ſeyen ſie demnach auch nicht einmal Chriſten zu nennen.[1]) Dieſer Standpunkt führte den Eunomius dazu, eine in der Kirche vorherrſchende einſeitige Richtung, diejenige, welche das Liturgiſche zu ſehr über das Didaktiſche und Dogmatiſche, das Sakrament über das Wort erhob, zu bekämpfen. Was er dieſer Richtung entgegenſtellte, war aber eine andere Einſeitigkeit — die Überſchätzung des Logiſchen, des dogmatiſchen Begriffs. Das Weſen des Chriſtenthums hange nicht ab — meint er — von gewiſſen heiligen Namen oder Gebräuchen, ſondern von der Genauigkeit der Dogmen.[2])

Gregor von Nyſſa behauptete dagegen, daß das Chriſtenthum von dem inneren Leben, von der inneren Erfahrung, von der Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus ausgehe und darin wurzele; — aber freilich alles Dies bedingt durch die Vermittelung der ſichtbaren Kirche, des ſichtbaren Prieſterthums, die Theilnahme an den Sakramenten in der Kirche. „Wir aber — ſagt er — haben aus dem Worte des Herrn gelernt, daß, wer nicht wiedergeboren worden aus dem Waſſer und dem Geiſte, nicht in das Himmelreich eingehen kann, und daß, wer des Herrn Fleiſch ißt und ſein Blut trinkt, ewig leben wird. Auch Solche, die ihrem inneren Leben nach keine Chriſten ſeyen, könnten über chriſtliche Glaubenslehren genau disputiren, wie man auch Solche, die nicht Chriſten ſeyen, die chriſtlichen Lehren zum Gegen-

---

1) *Μηδὲ πρὸς τὴν τῶν χριστιανῶν προσηγορίαν οἰκείως ἔχειν τοὺς ἄγνωστον ἀποφαινομένους τὴν θείαν φύσιν, ἄγνωστον δὲ καὶ τὸν τῆς γεννήσεως τρόπον.* Orat. XI. f. 704.

2) *Οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων, οὔτε ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦσθαι τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ.* L. c.

ſtand dialektiſcher Disputationen machen hören könne. Und Manche träfen hier das Rechte und blieben doch vom Glauben entfremdet.“ [1]) Wir erkennen hier eine der bedeutendſten Differenzen theologiſcher Geiſtesrichtung, den Gegenſatz zwiſchen einer intellektualiſtiſchen und einer mehr myſtiſchen Richtung, einer ſolchen, welche das Weſen und den Sitz der Religion vorherrſchend in das Erkennen und Denken, und einer ſolchen, welche es vorherrſchend in das innere Leben, in Gemüth, Gefühl ſetzt.

Eunomius war ſich jedoch der neuen dogmatiſchen Richtung, welche von ihm, falls er hätte das Übergewicht in der Kirche gewinnen können, würde ausgegangen ſeyn, keineswegs bewußt; es war keineswegs ſeine Abſicht, Schöpfer einer neuen Dogmatik zu ſeyn. Er meinte keine andere Lehre darzuſtellen, als die in dem alten einfachen Glaubensſymbole der orientaliſchen Kirche enthaltene; er glaubte nur den Inhalt der in demſelben überlieferten Lehre vom Sohne Gottes klar zu entwickeln. Ohne den Gegenſatz der Irrthümer von einer andern Seite würde man ſich mit jenen einfachen, alles für die rechte Erkenntniß Nothwendige ſchon in ſich ſchließenden Beſtimmungen vollkommen haben begnügen können, meinte er. [2]) Es läßt ſich auch leicht ſehen, wie er von *ſeinem* Standpunkte aus es ſo anſehen mußte, daß ſeine Lehre nichts anders ſey als das nothwendige Ergebniß aus der Entwickelung der alten Kirchenlehre „von dem Glauben an den Einen Gott, den allmächtigen Vater, von welchem alles Daſeyn herrühre, und den Einen eingeborenen Sohn Gottes, den Gott Logos, durch welchen Alles zum Daſeyn gebracht worden.“ Iſt Gott der allmächtige, allein urſprungsloſe Urheber alles Daſeyns, — meint er —

---

1) *Πολλῶν ἐστιν ἀκούειν ὑπόθεσιν ἑαυτοῖς εἰς λόγων ἅμιλλαν τὸ ἡμέτερον δόγμα προβαλλομένων, καί τινας αὐτῶν καὶ ἐπιτυγχανόντας τῆς ἀληθείας πολλάκις καὶ οὐδὲν ἧττον ἠλλοτριωμένους τῆς πίστεως.* Orat. XI. f. 704.

2) S. Eunomii apologia Basil. opp. ed. Garnier. T. I. f. 619.

ſo iſt demnach Alles, auch der Sohn Gottes, von ihm hervorgebracht worden. Eine Mittheilung aus dem Weſen Gottes läßt ſich nicht denken, ohne ſinnliche Vorſtellungen auf Gott zu übertragen. Eine Hervorbringung kann man ſich ohne Anfang und Ende nicht vorſtellen; die Erzeugung des Sohnes Gottes, welche man ſich nicht anders denken kann, als jede andere Hervorbringung, jedes andere Werk, muß in einem beſtimmten Zeitpunkte ihren Anfang genommen haben, wie in einem beſtimmten Zeitpunkte vollendet worden ſeyn. [1])

Die Idee einer ewigen Zeugung erſchien dem Verſtande des Eunomius, der ſich von zeitlichen und ſinnlichen Anſchauungsformen nicht frei machen konnte, als etwas ganz Widerſinniges, ſich ſelbſt Widerſprechendes. Dieſe Idee von einer aus dem Weſen Gottes fließenden Würkſamkeit — meinte er — ſey aus der heidniſchen Philoſophie entlehnt, und dieſe Idee veranlaſſe die Philoſophen auch zu dem Irrthume einer anfangsloſen Schöpfung.

Ferner ſchien dem Eunomius aus jenem Verhältniſſe des höchſten Weſens zu allem Anderen zu folgen, daß Gott der Urſprungsloſe ſeinem Weſen nach unendlich über alles andere Daſeyn und auch über den Sohn erhaben ſey und mit nichts Anderem verglichen werden könne. Aber durch dieſe Annahme — meinte er — werde über das Weſen des Sohnes Gottes, außer in dieſer Beziehung, noch nichts weiter beſtimmt. Die Verſchiedenheit der geſchaffenen Weſen

---

1) Gregor. Nyss. orat. VIII. T. II. f. 650: *Πάσης γεννήσεως οὐκ ἐπ' ἄπειρον ἐκτεινομένης, ἀλλ' εἴς τι τέλος καταληγούσης ἀνάγκη πᾶσα καὶ τοὺς παραδεξαμένους τοῦ υἱοῦ τὴν γένεσιν τό τε* (nicht *τότε*, wie die Ausgaben haben) *πεπαῦσθαι τοῦτον γεννώμενον, μηδὲ πρὸς τὴν ἀρχὴν ἀπίστως ἔχειν.* Er ſtellte ſich das Schaffen Gottes auf ganz anthropopathiſche, zeitliche Weiſe vor. Gott habe deshalb den Sabbath eingeſetzt, um anzuzeigen, daß ſeine Schöpfung, wie ein Ende, alſo auch einen Anfang haben mußte. *Οὐ γὰρ τὴν πρώτην τῆς γενέσεως ἡμέραν, ἀλλὰ τὴν ἑβδόμην, ἐν ᾗ κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων, ἔδοκε τὴν ὑπόμνησιν τῆς δημιουργίας.* L. c. f. 652.

unter einander ſey bedingt durch den göttlichen Willen, welcher einem jeden Weſen die beſonderen Grenzen ſeines Daſeyns geſetzt habe, und Gott habe nur den Logos als das erſte und vollkommenſte der Geſchöpfe hervorgebracht, ihm die größtmögliche Ähnlichkeit mit ihm ſelber (nur natürlich keine Ähnlichkeit des Weſens), göttliche Würde und Schöpferkraft beigelegt, da er ſich ſeiner bedienen wollte, um alles übrige Daſeyn durch ihn hervorzubringen. Wenn Arius gelehrt hatte, [1]) daß Gott dem Sohne den höchſten Platz in der Schöpfung eingeräumt habe, weil er vermöge ſeiner Präſcienz vorausgeſehen, daß derſelbe ſich nach ſeiner Menſchwerdung durch den in ſeinen Kämpfen Gott geleiſteten Gehorſam deſſen würdig machen werde, ſo beſtritt Eunomius eine ſolche Anſicht, indem er aus der Natur des Logos ſelbſt, welche ihm durch den Willen des Vaters verliehen worden, alles Andere ableitete. Nicht vermöge ſeines Gehorſams — ſagte er — ſey derſelbe Sohn Gottes und Gott geworden, ſondern weil er als Sohn und eingeborener Gott erzeugt worden, ſey er dem Vater in Worten und Werken gehorſam geweſen. [2]) Dies macht den überaus großen Unterſchied zwiſchen ihm und allen anderen Geſchöpfen, daß Gott ihn allein unmittelbar, alle anderen Weſen hingegen nur mittelbar durch ihn hervorgebracht hat. Daher könne er in Beziehung auf ſein Verhältniß zum Vater und ſeine Natur mit keinem der übrigen Geſchöpfe verglichen werden. [3]) Auch in dieſer Hinſicht glaubte ſich Eunomius auf die Übereinſtimmung mit der Lehre des alten Glaubensſymbols von dem Logos berufen zu können. Im Zuſammenhange mit ſeiner ganzen

---

1) S. oben S. 689.

2) *Οὐκ ἐκ τῆς ὑπακοῆς προσλαβὼν τὸ εἶναι υἱὸς θεὸς, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ υἱὸς εἶναι καὶ γεννηθῆναι μονογενὴς θεὸς γενόμενος ὑπήκοον ἐν λόγοις, ὑπήκοος ἐν ἔργοις.* Gregor. Nyss. orat. II. c. Eunom. f. 470.

3) *Μόνος ὁ υἱὸς τῇ τοῦ πατρὸς ἐνεργείᾳ συστὰς ἀκοινώνητον ἔχει τήν τε φύσιν καὶ τὴν πρὸς τὸν γεγεννηκότα σχέσιν.* L. c. orat. III f. 548.

Auffaſſungsweiſe des Chriſtenthums ſteht jene Lehre, nach welcher er eine unausfüllbare, unendliche Kluft zwiſchen dem höchſten Urweſen und der übrigen Schöpfung ſetzt und behauptete, daß Gott ſein Weſen Keinem mittheilen könne. [1])

Wie Eunomius, der Vergänger der Socine, in ſeinem verſtändigen, veräußerlichten Supranaturalismus den Begriff einer göttlichen Lebensgemeinſchaft zurückdrängend, den Begriff der von außen her durch Offenbarung erfolgenden Erkenntnißmittheilung, den Begriff der äußerlichen Offenbarung deſto mehr hervorheben mußte, ſo iſt hier zu erwähnen die von ihm angedeutete Anſicht von dem übernatürlichen Urſprung der Sprache, daß Gott den erſten Menſchen von außen her ſprechen gelehrt, den Dingen die Namen gegeben habe. [2])

Durch den auf dieſe Weiſe ausgeſprochenen Arianismus mußte natürlich der Gegenſatz zwiſchen der arianiſchen und der ſemiarianiſchen Parthei ſtärker hervorgehoben werden.

Die antiocheniſche Kirche, welcher der Arianer Eudorius als Biſchof vorſtand, wurde der Sammelplatz der Anhänger der von dem Aëtius und dem Eunomius ſchroffer ausgeſprochenen arianiſchen Lehre. Dagegen regte ſich eine heftige Oppoſition von Seiten der ſemiarianiſchen Parthei, und manche an der Spitze dieſer letzteren ſtehende Biſchöfe, wie

---

1) Von Gott: *Οὐ κοινωνὸν ἔχων τῆς θεότητος, οὐ μερίστην τῆς δόξης, οὐ σύγκληρον τῆς ἐξουσίας, οὐ σύνθρονον τῆς βασιλείας.* Gregor. Nyss. orat. II. ſ. 440, und das von Valeſius herausgegebene Glaubensbekenntniß des Eunomius in den Anmerkungen zu Sokrates l. V. c. 10. ſ. 61. ed. Mogunt.

2) Gegen Baſilius, den er beſchuldigt *τῇ ἔξωθεν φιλοσοφίᾳ κατακολουθεῖν καὶ περικόπτειν τὴν τοῦ θεοῦ κηδεμονίαν μὴ ὁμολογοῦντα παρ᾽ ἐκείνου τὰς ὀνομασίας τεθεῖσθαι τοῖς πράγμασι.* Orat. XII. ſ. 768. — *Ἐπειδήπερ οὐκ ἀπαναίνεται τὴν πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ θεράποντας ὁ θεὸς ὁμιλίαν, ἀκόλουθόν ἐστιν οἴεσθαι αὐτὸν ἐξ ἀρχῆς τὰς προσφυεῖς τῷ πράγματι τεθεῖσθαι προσηγορίας.* L. c. ſ. 817.

ein Baſilius von Ancyra in Galatien, hatten großen Einfluß auf den Kaiſer Conſtantius, und ſie konnten dieſem die eunomianiſche Lehre leicht als eine gotteslaͤſterliche darſtellen.

Haͤupter der arianiſchen Hofparthei waren damals zwei in allen Hofraͤnken gewandte Maͤnner, die ſchon gezeigt hatten, wie ſehr ſie ihre Grundſaͤtze und Überzeugungen nach den Umſtaͤnden und insbeſondere nach der Stimmung des Hofes zu veraͤndern wußten, Urſacius, Biſchof von Singidunum in Möſien, und Valens, Biſchof von Murſa in Pannonien; [1]) dieſe erſannen einen Kunſtgriff, durch den ſie fuͤr's Erſte die Differenz zwiſchen der eunomianiſchen Parthei und der vorherrſchenden Majoritaͤt der orientaliſchen Kirche zu verdecken und vielleicht nach und nach die jener Parthei entgegenſtehenden Lehrbeſtimmungen ganz zu verbannen hofften. Sie benutzten fuͤr ihre Zwecke jene aus der Schule des Euſebius von Caͤſarea, dem ſein Schuͤler Akacius im Amte nachfolgte, hervorgegangene Richtung, welche die Grenzen des menſchlichen Erkennens zu uͤberſchreiten ſich huͤtete, uͤber die das menſchliche Erkenntnißvermoͤgen uͤberſteigenden Dinge nicht zu viel beſtimmen laſſen wollte, welche fuͤr die oͤffentlichen Lehrbeſtimmungen gern nur bibliſche Ausdruͤcke gebrauchte. Es ließ ſich dem Kaiſer gut vorſtellen, alle Streitigkeiten, welche ſeit ſo langer Zeit die Kirche zerruͤttet haͤtten, ſeyen durch das leidige Wort *ουσία* veranlaßt worden; man brauche nur dies ungluͤckliche Wort aus den kirchlichen Vortraͤgen zu entfernen, ſo werde Friede in der Kirche vorhanden ſeyn; und das Wort *ουσία*, uͤber das ſo viel geſtritten worden, komme

1) Dieſe beiden Maͤnner, Schuͤler des Arius, welche bisher an allen Machinationen gegen Athanaſius Theil genommen hatten, uͤbergaben, als durch den Einfluß des Kaiſers Conſtans die athanaſianiſche Parthei zu ſiegen anfing, dem roͤmiſchen Biſchof Julius ein Schreiben, wodurch ſie alle Beſchuldigungen gegen Athanaſius fuͤr falſch erklaͤrten, ihre Reue bezeugten und uͤber die arianiſchen Lehren das Anathema ausſprachen. S. Athanas. apolog. c. Arian. §. 58.

in der heiligen Schrift in dieſem metaphyſiſchen Sinne ja gar nicht einmal vor; die Beſtimmungen über das, was zum Weſen Gottes gehöre, überſtiegen auch, wie man allgemein anerkenne, das menſchliche Erkenntnißvermögen;[1]) und man könne ja auch auf eine Weiſe, welche Alle zugeben müßten, Alles, was für die Behauptung der göttlichen Würde des Erlöſers erfordert werde, veſtſtellen, ohne jenen unſeligen Streit über die οὐσία zu unterhalten, wenn man nur die Ähnlichkeit zwiſchen ihm und dem Vater auf alle Weiſe hervorhebe. Natürlich konnten ſich ſolche Gründe dem Kaiſer und den Hofleuten leicht einleuchtend machen laſſen.

Es wurde zuerſt auf einer Verſammlung der Hofparthei zu Sirmium in Niederpannonien im J. 357 ein Glaubensſymbol in dieſem Sinne entworfen: „Da ſo viele Unruhe entſtehe über die Beſtimmung von der Weſenseinheit oder der Weſensähnlichkeit (von der Weſensverſchiedenheit, welche die Eunomianer behaupteten, wurde weislich nichts erwähnt), ſo ſolle fernerhin von dem Weſen des Sohnes Gottes gar nichts gelehrt und gepredigt werden, weil auch darüber in der heiligen Schrift ſich nichts finde, und weil dies das menſchliche Erkenntnißvermögen überſteige.“ [2])

1) Es erhellt leicht, daß ſolche Erklärungen nicht von Denen ausgehen konnten, welchen es mit den Grundſätzen des eunomianiſchen Syſtems würklich Ernſt war, oder welche ſie nicht zum Theil eine Zeit lang der Politik aufzuopfern bereit waren. Aber das Letztere ſind wir nicht einmal anzunehmen berechtigt; denn die Lehre von der Begreiflichkeit der οὐσία war ja etwas ganz Neues, eigenthümlich Eunomianiſches, worin auch die eigentlichen Arianer ſonſt nicht einſtimmten. Es fragt ſich übrigens, ob dieſer neue Vermittelungsplan nicht eine Fortſetzung des älteren von Euſebius von Cäſarea ausgegangenen war, ob dieſer nicht etwa von deſſen Schüler und Nachfolger, dem Biſchof Akacius von Cäſarea, herrührte.

2) Quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quae Graece οὐσία dicitur, id est, ut expressius intelligatur, homousion aut quod dicitur homoeusion, nullam omnino fieri oportere mentionem, nec quenquam praedicare; ea de caussa et ratione, quod nec in divinis scripturis contineatur, et quod super hominis scientiam sit, nec

Indem man die Unterzeichnung dieſes Bekenntniſſes durch den in der Verbannung lebenden hundertjährigen Greis Hoſius, der auch für den Urheber des Bekenntniſſes ausgegeben wurde, erzwang, wollte man demſelben deſto mehr Gewicht verſchaffen. Auch in den römiſchen Biſchof Liberius hörte man nicht auf zu dringen; die Sehnſucht nach völliger Freiheit und der Wunſch, in ſein Bisthum zurückzukehren, bewog dieſen Mann, der ſich anfangs ſo ſtandhaft gezeigt hatte, endlich ſeine Überzeugung zu verläugnen. Er unterzeichnete ein von der Hofparthei zu Sirmium aufgeſetztes Glaubensſymbol, welches vielleicht kein anderes als jenes zweite ſirmiſche Symbol war. [1]) In einem Briefe

---

quisquam possit nativitatem ejus enarrare, de quo scriptum est: generationem ejus quis enarrabit? Jes. 53, 8 (nach der alex. Verſion). Harduin. Act. Concil. T. 1. f. 706.

1) Daß er ein zu Sirmium aufgeſetztes Symbol unterzeichnet habe, ſagt Liberius ſelbſt bei Hilarius fragm. VI. ex opere historico §. 6; die Unterſchriften der Biſchöfe zu dieſem Symbol, welche Hilarius ſelbſt anführt, paſſen aber allerdings nicht zu dem zweiten ſirmiſchen. Indeß was Einige, welche das Urtheil über den Liberius gern mildern wollten, daraus geſchloſſen haben, daß derſelbe nur das erſte ſirmiſche, von der ſemiarianiſchen Parthei ausgegangene und ſehr gemäßigte Symbol vom J. 351 (ſ. oben) unterzeichnet habe, dies iſt doch höchſt unwahrſcheinlich. Die damals herrſchende Hofparthei ſuchte ja gewiß nicht für ſemiarianiſche Symbole Autoritäten zu gewinnen, ſondern es war ihr vielmehr Alles darum zu thun, für ihre neuen Vermittelungsſymbole bedeutende Unterſchriften zu erzwingen. Da nun Liberius, nach der Art, wie er in der Angelegenheit des Athanaſius gegen ſein Gewiſſen ſpricht, und nach dem unfreien Geiſte, der ſich in ſeinen Briefen an die orientaliſchen Biſchöfe und an den Urſacius und an den Valens zeigt, zu ſchließen, in dieſer Gemüthsſtimmung gewiß bereit war, Alles ſich gefallen zu laſſen, um nur aus ſeiner Gefangenſchaft befreit zu werden und nach Rom zurückkehren zu können, ſo ſieht man nicht ein, warum die Hofparthei nicht von ihm hätte verlangen ſollen, was ihr das Wichtigſte ſeyn mußte. Wenn man nicht annehmen will, daß Hilarius oder der librarius in den Unterſchriften ſich geirrt habe, ſo bliebe denn nur noch die Annahme übrig, die allerdings Manches für ſich hat, daß hier das dritte ſirmiſche Symbol gemeint ſey. Nur paßt dies nicht ſo gut zu der Angabe des Athanaſius, daß Liberius zwei Jahre im Exil zugebracht, welche Nachricht freilich keine chronologiſche Genauigkeit zu haben brauchte.

an den Urſacius und Valens und einem andern an die orientaliſchen Biſchöfe überhaupt bezeugte er ſeine Einſtimmung in die Verdammung des Athanaſius, und bat ſie nur auf das Dringendſte, ſeine baldige Rückkehr nach Rom von dem Kaiſer auszuwürken.

Aber die Häupter der ſemiarianiſchen Parthei ſahen in jenem ſirmiſchen Glaubensſymbol ein ſchlaues Mittel, die Unterdrückung **ihrer** eigenthümlichen Lehre und den Sieg der eunomianiſchen zu befördern; der Verſuch, durch Verbannung der ſtreitigen Beſtimmungen und durch allgemeine Formeln die ſtreitigen Partheien zu vereinigen, wurde, wie gewöhnlich, nur Same zu neuen, heftigeren Spaltungen. Zwei der angeſehenſten Biſchöfe der ſemiarianiſchen Parthei, Baſilius von Ancyra und Georgius von Laodicea in Phrygien, erließen in Gemeinſchaft mit anderen Biſchöfen von einer Synode zu Ancyra aus im J. 358 ein ausführliches dogmatiſch-polemiſches Schreiben, in welchem die Lehre dieſer Parthei von der Weſensähnlichkeit ſowohl im Gegenſatze gegen die niceniſchen als gegen die eunomianiſchen Beſtimmungen entwickelt und zugleich vor den Kunſtgriffen Derjenigen, welche durch Verbannung des Wortes *οὐσία* die Lehre von der Weſensähnlichkeit ſelbſt zu unterdrücken ſuchten, gewarnt wurde. Sehr gut wurde hier gezeigt, daß die wahre und vollſtändige Ähnlichkeit die Weſensähnlichkeit vorausſetze und ohne dieſe der Begriff eines von den Geſchöpfen weſentlich verſchiedenen Sohnes Gottes nicht feſtgehalten werden könne. Der Kaiſer Conſtantius hörte von dieſen Streitigkeiten; man wußte ihn gegen manche Häupter der eunomianiſchen Parthei einzunehmen, ſo daß er, der die für den Staat eben ſo koſtſpielige als für die Kirche verderbliche Neigung hatte, Synoden zuſammenzurufen,[1]) es

1) Der gemäßigte Heide Ammianus Marcellinus ſagt von ihm l. XXI. c. 16, daß er durch die Menge von Synoden, welche er anſtellen ließ, um Allen ſeine Religionsmeinungen aufzudringen (da die Biſchöfe auf öffentliche Koſten und in öffentlichen Fuhrwerken reiſten), das Staats-

wieder für nothwendig hielt, ein allgemeines Concil zur Wiederherſtellung der kirchlichen Einheit zu verſammeln, an welchem die Biſchöfe des Orients und des Occidents Theil nehmen ſollten. Eine ſolche Vereinigung hatten die Häupter der arianiſchen Hofparthei ſehr zu fürchten; denn wie ehemals der gemeinſame Gegenſatz gegen das niceniſche Homouſion die Arianer und Semiarianer mit einander verbunden hatte, ſo konnte es jetzt leicht geſchehen, daß der gemeinſame Gegenſatz gegen den ſtrengen Arianismus die Differenz zwiſchen den Semiarianern des Orients und den Homouſianern des Occidents zurücktreten ließ, und dann mußte die bei Weitem kleinere ſtreng arianiſche Parthei der überlegenen Majorität der vereinigten Orientalen und Occidentalen beider Partheien weichen. Die Biſchöfe Urſacius und Valens wandten daher alle ihre Künſte an, um die Verſammlung eines ſolchen allgemeinen Concils aus beiden Welttheilen zu hintertreiben. Da manche Umſtände ihnen zu Hülfe kamen, ſo ſetzten ſie es würklich durch, daß ſtatt Eines Conciliums zwei Concilien verſammelt wurden, ein orientaliſches zu Seleucia in Iſaurien und ein occidentaliſches zu Ariminum (Rimini) in Italien.

Sodann unterhandelten Urſacius und Valens mit mehreren Biſchöfen der ſemiarianiſchen Parthei, wie Baſilius und Georgius, mit denen ſie zufällig an dem kaiſerlichen Hofe zu Sirmium zuſammentrafen, über ein Symbol, welches man den bevorſtehenden Concilien vorlegen ſolle. Dieſes geſchah am Abend vor Pfingſten des J. 358.[1]) Gleichwie bei politiſchen Unterhandlungen opferte man von beiden Seiten etwas auf und gab etwas nach, um ſich vereinigen zu können. Den Semiarianern wurde zugegeben, daß der

---

fuhrweſen zu Grunde gerichtet habe, rei vehiculariae succidisse nervos, und damit übereinſtimmend Hilarius: Cursus ipse publicus attritus ad nihilum perducitur. Fragm. III. ex opere historico §. 25.

1) Von dieſen Verhandlungen redet Epiphanius haeres. 73, der auch das Datum angiebt.

Sohn Gottes vor aller Zeit und vor allem nur denkbaren Daſeyn aus Gott gezeugt worden, welchen Begriff man nur auf eine geiſtige Weiſe aufzufaſſen habe. [1]) Es wurde ihnen zugeſtanden, daß der Sohn dem Vater ähnlich ſey in Allem, wie es die Schrift lehre. Unter dieſem „Alles" konnten die Semiarianer auch das Weſen, die *οὐσία*, verſtehen; aber die Eunomianer konnten von ihrem Standpunkte aus, ſtatt in den Worten „nach der Schrift oder wie die Schrift lehrt" eine Beſtätigung jener auf Alles ſich erſtreckenden Ähnlichkeit zu finden, vielmehr ſich für berechtigt halten, jene Beſtimmung ſo auszulegen, daß ſie eine Beſchränkung der erſteren enthalten ſollte, nämlich in Allem, ſoweit als die heilige Schrift dies Alles ausdehne, und nach ihrer Meinung war ja Gott der Vater, der Schriftlehre zufolge, ſeinem Weſen nach mit nichts Anderem zu vergleichen. Um dies ſo auszulegen, dazu konnten ſie auch die Beſtimmung benutzen, welche die Semiarianer, von der andern Seite nachgebend, ſich gefallen ließen, — daß das Wort *οὐσία*, weil es, von den Laien nicht verſtanden, in den Gemüthern nur Unruhen errege, und weil die heilige Schrift dies Wort gar nicht enthalte, fernerhin bei der Lehre von Gott gar nicht mehr gebraucht werden ſolle. Wie dieſes Glaubensbekenntniß ein Werk der geiſtlichen Hofpolitik war, verläugnete es auch in der Unterſchrift ganz die kirchliche Form; es war in der Form eines aus dem kaiſerlichen geheimen Rathe hervorgehenden Beſchluſſes abgefaßt; und indem erwähnt wurde, daß dies Bekenntniß in Gegenwart des Kaiſers abgefaßt worden, wurde dem Conſtantius ſogar das Prädikat beigelegt, welches heidniſche Schmeichelei den Kaiſern gegeben, das Prädikat des Ewigen. [2]) Die Blöße, welche dieſe Hofparthei hier gab, wußte Athanaſius

---

1) Doch konnten dies auch die Eunomianer, auf ihre Weiſe verſtanden (ſ. oben), gelten laſſen.

2) *Ἐπὶ παρουσίᾳ τοῦ δεσπότου ἡμῶν τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ καλλινίκου βασιλέως.*

gut zu benutzen; er ſagte von den Arianern, daß ſie, indem ſie zu ihrem Glaubensbekenntniſſe eine ſo genaue Beſtimmung des Datums hinzuſetzten, wie nur bei politiſchen Verhandlungen zu geſchehen pflege, dadurch ſelbſt zu erkennen gäben, daß dies nur gerade für dieſen Augenblick ihr Glaube ſey, und ſie trügen kein Bedenken, dem Kaiſer Conſtantius das Prädikat des Ewigen zu geben, welches ſie Chriſto nicht geben wollten.

Die Hofparthei, welche durch ein ſolches Symbol für's Erſte alle Differenzen zu beſchwichtigen beabſichtigte, vertheilte nun ihre Freunde und Organe auf beide Concilien; aber es war nahe daran, daß ihre Künſte an der Veſtigkeit und Eintracht der Homouſianer der abendländiſchen von der einen und der Homöuſianer der orientaliſchen Kirche von der andern Seite ſcheiterten. Die Majorität auf beiden Concilien, die ſich im J. 359 verſammelten, das eine zu Ariminum (Rimini) in Italien, das andere zu Seleucia in Iſaurien, war ihnen zu ſehr überlegen, als daß ſie hätte mit einem Male überliſtet werden können. Auf beiden Concilien wollte man ſich auf die neuen, wenngleich nichts eigentlich Häretiſches enthaltenden und nur die Friedensliebe an der Stirn tragenden Formeln doch nicht einlaſſen. Diejenigen, beſonders in der abendländiſchen Kirche, welche die Abſicht der Verfaſſer ſolcher Formeln aus Unbekanntſchaft mit dem Verhältniſſe der kirchlichen Partheien des Orients zu einander nicht zu entdecken wußten, waren doch von Mißtrauen eingenommen und ſchloſſen ſich Denen an, welche jene Abſichten durchſchauten. So wurde von der Majorität des Concils zu Rimini das niceniſche, von der Majorität des Concils zu Seleucia das vierte antiocheniſche Symbol allen jenen Anträgen entgegengehalten. Da aber jene Hofbiſchöfe auf den Concilien ſelbſt mit ihren Künſten unterlagen, ſo ſuchten ſie auf andere Weiſe noch ſpäter durch die Ränke, in denen ſie ſo gewandt waren, ihre Abſichten durchzuſetzen. Beide Concilien ſollten nach der Verordnung des Kaiſers, jedes durch zehn aus der Mitte der verſam=

melten Biſchöfe gewählte Abgeordnete, demſelben ihre Beſchlüſſe vortragen. Die Biſchöfe zu Rimini hatten den Kaiſer dringend um baldige Entſcheidung gebeten, damit ſie zu ihren Gemeinden zurückkehren könnten, da dieſe ihre Gegenwart bedürften. Aber die Abgeordneten des Abendlandes konnten bei dem Kaiſer keine Audienz erhalten; denn dieſer gab vor, er wolle erſt von allen politiſchen Angelegenheiten frei ſeyn, um mit ruhigem Gemüthe die heiligen Dinge in Überlegung ziehen zu können. Unter dieſem Vorwande wurden ſie von einer Zeit auf die andere vertröſtet und mußten den Winter in Adrianopel zubringen. Die Biſchöfe ſollten unterdeß ruhig zu Rimini verſammelt bleiben und ihre Gemeinden im Stiche laſſen; doch warteten Manche nicht, bis ihnen von Conſtantinopel Urlaub ertheilt wurde. Nachdem jene zehn Biſchöfe des Herumreiſens und Wartens längſt müde geworden waren und ſich nach ihrem Vaterlande und zu ihren Gemeinden zurückſehnten, verſuchten Urſacius und Valens ihre Künſte bei denſelben und benutzten ihren Überdruß an dem längeren Aufenthalte im Orient, wie ihre Unbekanntſchaft mit dem Verhältniſſe der Kirchenpartheien des Orients zu einander. Sie ſetzten es zu Nicä in Thracien bei denſelben durch, daß ſie ein Symbol unterzeichneten, welches nach dem oft erwähnten Plane alle Beſtimmungen über die οὐσία als unbibliſche unterſagte und nur im Allgemeinen beſtimmte, daß der Sohn Gottes dem Vater ähnlich ſey, wie es die heilige Schrift lehre. Mit dieſem Symbol begaben ſie ſich nach Rimini und auch dort wußten ſie durch täuſchende Vorſpiegelungen und Drohungen bei den Meiſten ihre Abſicht durchzuſetzen. Das glückliche Ergebniß dieſer Verhandlungen benutzte man nun bei den Deputirten des orientaliſchen Concils, welche ſich zu Conſtantinopel einfanden. Man ſtellte ihnen vor, jetzt ſey es endlich erreicht, was ſeit ſo langer Zeit vergebens verſucht worden, das niceniſche Symbol und das Homouſion aus der occidentaliſchen Kirche zu verbannen. Eine ſolche Gelegenheit dürfe man nicht unbenutzt vorüber-

gehen laſſen, und in der Beſtimmung von einer Ähnlichkeit zwiſchen dem Vater und Sohne, wie es die Schrift lehre, ſey ja auch von ſelbſt Alles enthalten, was ſie nur verlangen könnten. Dazu kam, daß der Kaiſer Conſtantius, obgleich mit den Vorbereitungen zu einer großen Feierlichkeit beſchäftigt, [1]) doch an dieſen Verhandlungen lebhaften Antheil nahm, einen Tag und einen großen Theil der Nacht den Berathungen der Biſchöfe beiwohnte und ſelbſt ſich alle Mühe gab, die Abgeordneten zum Nachgeben zu bewegen. Durch ſein Anſehn, welches vielleicht noch mehr würken mochte als jene Überredungsgründe, wurde es endlich durchgeſetzt, daß auch die Abgeordneten des orientaliſchen Concils ein Glaubensſymbol unterzeichneten, welches dem zu Rimini vorgelegten ganz ähnlich war. Ein Concil zu Conſtantinopel im J. 360 beſtätigte von Neuem jenes Symbol. Dazu kam, daß Eudorius, der Hauptbeförderer der eunomianiſchen Parthei zu Antiochia, ſich zum Biſchof von Conſtantinopel zu machen wußte, nachdem der durch ſein gewaltthätiges Verfahren verhaßt gewordene Biſchof Macedonius, welcher zur ſemiarianiſchen Parthei gehörte, entſetzt worden war. Eudoxius, der als Biſchof von Conſtantinopel am meiſten vermochte, würkte nun mit dem durch ſein perſönliches Anſehn viel geltenden Biſchof Akacius von Cäſarea in Paläſtina zuſammen, um für's Erſte dem Symbol, welches die Beſtimmungen über die *οὐσία* entfernte, überall Geltung zu verſchaffen. Der Kaiſer Conſtantius haßte Diejenigen, welche offen die eunomianiſche Lehre vortrugen und vertheidigten, als Gotteslāſterer, die Vertheidiger des Homouſion und des Homöuſion hingegen als Widerſpenſtige, als Ruheſtörer und Feinde des Kirchenfriedens. Beide Partheien mußten ſeinen Unwillen erfahren, wenn ſie ihre Überzeugung frei und offen auszuſprechen wagten, wenn ſie nicht der Stimmung des Hofes nachgaben. Der Kaiſer war einmal entſchloſſen, durch jenen erkünſtelten Vergleich

1) Sein Konſulatsantritt.

alle Lehrſtreitigkeiten zu unterdrücken; Abſetzung und Exil oder noch Ärgeres drohte den Biſchöfen, die ſich nicht fügen wollten. Eudoxius mußte ſich ſelbſt dazu verſtehen, ſeinen Günſtling Aëtius zu Antiochia, der ſich durch ſeine zu offen auftretende arianiſche Dialektik dem Kaiſer verhaßt gemacht hatte, preiszugeben. Er hatte dem Eunomius das Biſtthum von Cyzikus verſchafft; jedoch empfahl er ihm, ſich in die Zeit zu ſchicken. Da aber Eunomius dieſem Rathe der kirchlichen Politik nicht folgte und ſeine Lehre offen vortrug, wurde er bei dem Kaiſer angeklagt und zog ſich den heftigſten Unwillen deſſelben zu. Sein Freund Eudoxius, der ihm ſagte, daß er dies Unglück der Nichtbefolgung ſeines guten Raths zuzuſchreiben habe, gab ihm Nachricht von den ihm drohenden Verfolgungen, und er entfloh. Er wurde jetzt das Haupt der Parthei, die ſich nach ihm nannte, da anderen bedeutenden Mitgliedern derſelben das politiſche Intereſſe mehr galt als das dogmatiſche. Hätte die Herrſchaft derjenigen Parthei, welche das Symbol von Nicä oder Rimini geltend machte, länger dauern können, ſo würde man doch bei dieſer Unbeſtimmtheit und Indifferenz zwiſchen den ſtreitenden Partheien ſchwerlich ſtehen geblieben ſeyn. Die ſtreng arianiſche oder eunomianiſche Parthei würde die Verdrängung der Beſtimmungen von der *οὐσία* wohl endlich benutzt haben, um ihre offen ausgeſprochene Lehre zur herrſchenden zu machen, wie ſchon zu Antiochia ſolche nur noch durch die Furcht vor dem Kaiſer zurückgehaltene Verſuche angeſtellt wurden.[1])

Dieſe erkünſtelte Union brachte in vielen Kirchen die größte Verwirrung hervor. Viele, welche in der Glaubenslehre mit einander übereinſtimmten, wurden auf ſolche Weiſe durch Mißverſtändniſſe von einander getrennt; denn Viele, welche aus Schwäche oder aus Unbekanntſchaft mit den Verhältniſſen der ſtreitenden dogmatiſchen Partheien zu einander das Symbol, das die Beſtimmungen über die *οὐσία*

---

1) Sozom. l. IV. c. 29.

verbannte, unterzeichnet hatten, wurden nun von den Eiferern ihrer eigenen Parthei als Abgefallene, als Verräther der reinen Lehre, als Arianer betrachtet. Sie ſtanden ſcheinbar in der kirchlichen Gemeinſchaft mit Denen, welche in der Glaubenslehre nicht mit ihnen eins waren; und von Denjenigen, welche ſie nur als ſchwache, oder aus Unkunde irrende Glaubensbrüder hätten tragen ſollen, wurden ſie als Irrlehrer angefeindet.

Was aber der Kirche, ihrem naturgemäßen Entwickelungsgange zuwider, nur durch Gewalt und Willkühr aufgedrungen worden, das konnte keinen Beſtand haben und mußte ſich von ſelbſt auflöſen, ſobald die äußere Macht, von der alles Dies ausgegangen, nicht mehr vorhanden war. Mit dem Tode des Kaiſers Conſtantius nahm Alles wieder eine ganz andere Wendung, und unter der Regierung des ihm nachfolgenden heidniſchen Kaiſers, der allen chriſtlichen Partheien gleiche Freiheit gab, konnten die Verhältniſſe derſelben zu einander nach Abwerfung des Aufgedrungenen ſich ſo ausbilden, wie es dem damaligen Entwickelungsgange der Kirche angemeſſen war. Die Parthei des Homouſion konnte aus den vorhergegangenen Bedrückungen und der jetzt darauf folgenden Zeit der Freiheit den meiſten Vortheil ziehen; denn Viele waren ja nur durch Gewalt oder Mißverſtändniſſe von ihr entfremdet worden, und dieſe wollten jetzt gern wieder von der Verbindung mit der arianiſchen Parthei ſich losreißen und ſich an Diejenigen anſchließen, mit denen ſie durch das Band des Glaubens immer vereint geweſen waren. Sodann war der Semiarianismus geeignet, einen Übergangspunkt zu dem conſequenteren Syſtem des Homouſion zu bilden, und der Gegenſatz, in welchen der Semiarianismus gegen den Eunomianismus getreten war, mußte natürlich dazu beitragen, dieſen Übergang zu befördern. Aber die Verfolgungen, welche die eifrigen Bekenner des Homouſion zu erleiden gehabt, konnten leicht einen ſchroff abſtoßenden Fanatismus hervorbringen, welcher Spaltungen und Mißverſtändniſſe

vermehren mußte, wie wir in der That an einem Lucifer von Cagliari ein Beiſpiel davon ſehen. Doch der große Athanaſius zeichnete ſich, wie in der Zeit des Kampfes durch Veſtigkeit und Standhaftigkeit, ſo in der Zeit des Friedens durch Beſonnenheit und Mäßigung aus, und durch ſeinen Einfluß, der in dem Einfluſſe anderer gleichgeſinnter Männer, wie eines Euſebius von Vercelli, Unterſtützung fand, wurde dieſe Gefahr von der Kirche abgewehrt.

Viele aus der Verbannung zurückkehrende Biſchöfe aus verſchiedenen Gegenden kamen im J. 362 unter dem Vorſitze des Athanaſius zu Alexandria zuſammen. Hier beſchloß man alles Mögliche zu thun, um Denjenigen entgegenzukommen, welche mit der rechtgläubigen Kirche ſich wieder zu vereinigen wünſchten. Solche, welche unter der vorigen Regierung aus Schwäche zur Gemeinſchaft mit der arianiſchen Parthei ſich hätten fortreißen laſſen, ſollten ohne Weiteres in denſelben Ämtern, welche ſie bisher in ihren Gemeinden verwaltet, als Mitglieder der katholiſchen Kirche anerkannt und aufgenommen werden. [1]) Nur Denjenigen, welche zu den Häuptern der arianiſchen Parthei gehört hätten, ſollte dies nicht zugeſtanden, aber doch ſollten ſie als Mitglieder der katholiſchen Kirche — nur mit Verzichtleiſtung auf ihre geiſtlichen Ämter — angenommen werden. Schön ſprach ſich dieſe Kirchenverſammlung aus in dem Geiſte chriſtlicher Liebe: „Wir wünſchen, daß wer noch fern von uns ſteht und ſich den Arianern zugeſellt zu haben ſcheint, von ſeinem Wahnſinne zurücktrete, ſo daß Alle überall ſagen mögen: Ein Herr, Ein Glaube; denn was iſt ſo herrlich

---

1) Man meinte hier um deſto mehr Schonung anwenden zu müſſen, weil manche Biſchöfe nur äußerlich nachgegeben hätten, um ſich dadurch ihren Gemeinden zu erhalten, und dieſe vor der Anſteckung des Arianismus, der ſonſt durch aufgedrungene arianiſche Biſchöfe würde verbreitet worden ſeyn, zu bewahren, ähnlich wie Aaron dem jüdiſchen Volke für den Augenblick nachgegeben habe, um daſſelbe von der Rückkehr nach Ägypten und der gänzlichen Verſinkung in den Götzendienſt abzuhalten. S. Athanas. epist. ad Rufinianum.

und lieblich, als daß, wie der Sänger ſagt, Brüder einträchtig bei einander wohnen (Pſ. 133, 1); denn ſo glauben wir, daß auch der Herr mit uns wohnen wird, wie er ſpricht: Ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln." Auch Spaltungen, welche aus Wortſtreitigkeiten entſtanden waren, ſuchte man durch Verſtändigung über die durch die Worte bezeichneten Begriffe beizulegen. Nur in Hinſicht einer in der antiocheniſchen Kirche entſtandenen Spaltung, bei der gleichfalls keine dogmatiſche Differenz zum Grunde lag, verfehlte man den Zweck durch Mangel der Unpartheilichkeit, wodurch der Keim einer lange fortdauernden und in ihren Folgen bedeutenden Spaltung genährt wurde, von der wir jetzt zuerſt ein Wort ſagen müſſen.

Der erſte Urſprung dieſer Spaltung rührt aus früheren Zeiten her. Um das J. 330 war der ſchon oben genannte Biſchof Euſtathius von Antiochia durch die antiniceniſche Parthei ſeines Amtes entſetzt worden, aber ein großer Theil der Gemeinde blieb ihm ſtets mit Verehrung und Liebe ergeben; ſie erkannten die ihnen aufgedrungenen Arianer nicht als Biſchöfe an und bildeten unter dem Namen der **Euſtathianer** eine abgeſonderte Kirchenparthei. Da im J. 360 der arianiſche Biſchof Eudoxius das antiocheniſche Bisthum niederlegte, um ſich zum Biſchof der Reſidenz des oſtrömiſchen Reiches zu machen, ſo wählte man nach langem Streite den **Meletius**, damals Biſchof von Sebaſte in Armenien, zu ſeinem Nachfolger. Meletius war der niceniſchen Lehre zugethan, oder neigte ſich wenigſtens zu derſelben hin, aber er gehörte nicht zu den Eiferern, welche das Weſen des Chriſtenthums in dieſe oder jene Glaubensformel ſetzten, und welche in ihren Predigten nur von den gangbaren dogmatiſchen Streitigkeiten handelten. [1]) Er

1) Wie ohne Zweifel oft ſolche Predigten, die des Erbaulichen ganz ermangelten, gehalten wurden. Ein Beiſpiel weit getriebener Abgeſchmacktheit dieſer Art geben die Worte aus der von einem Arianer zu Antiochia gehaltenen Predigt, Hilar. c. Constant. §. 13. Der Arianer

trug wahrſcheinlich in ſeinen Predigten, ohne ſich auf die dogmatiſchen Controverſen einzulaſſen, die evangeliſche Lehre auf die den Bedürfniſſen ſeiner Gemeinde angemeſſenſte Weiſe vor. Die Arianer, welche den Geiſt dieſes Mannes nicht zu verſtehen wußten, deuteten dieſe Mäßigung als Zeichen ſeiner, ihrer Lehre gegebenen Beiſtimmung, oder ſie glaubten wenigſtens darauf rechnen zu können, daß, wenn er bisher neutral zu ſeyn geſchienen, er nun, zum Danke für das anſehnliche Biſtthum, in ſeinen Predigten offen den Arianismus verkündigen werde; aber ſie ſahen ſich getäuſcht.

Meletius hielt im J. 361 eine Antrittspredigt, [1]) welche ſich durch einen von Menſchenfurcht freien Geiſt der chriſtlichen Mäßigung auszeichnete. Er ging davon aus, daß Gemeinſchaft mit Chriſtus [2]) der Grund des ganzen chriſtlichen Lebens ſey, daß nur wer den Sohn habe, auch den Vater haben könne. „Wir werden aber — ſagt er darauf — in der Gemeinſchaft mit dem Sohne und mit dem Vater bleiben, wenn wir vor Gott und den auserwählten Engeln, aber auch vor Königen bekennen und uns des Bekenntniſſes nicht ſchämen.“ Dies veranlaßte ihn nun ſein Glaubensbekenntniß vom Sohne Gottes in entſchiedenem Gegenſatze gegen den ſtrengen Arianismus abzulegen, aber doch in ſo gemäßigten Ausdrücken, daß auch Semiarianer damit hätten zufrieden ſeyn können, da er das ſtreitige Homouſion nicht berührte. Vielleicht gehörte Meletius zu Denen, welche, wie manche Orientalen, von dem gemäßigten Semiarianismus, den wir bei einem Cyrill von Jeruſalem finden, nach und nach zur niceniſchen Lehre immer mehr überge-

---

predigte darüber, daß Gott im eigentlichen Sinne keinen Sohn haben könne, denn ſonſt müßte er auch eine Frau haben, mit der er ſich unterhalten und mit der er in ehelichem Umgange ſtehen könnte, er müßte ein Zeugungsorgan haben, und wie er dies unverſtändiger Weiſe auf Koſten der Erbauung ſeiner Gemeinde weiter ausführte.

1) Aufbewahrt in Epiphan. haeres. 73. Galland. T. V.

2) Das Χριστὸν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ.

gangen waren. Er wollte abſichtlich der Dogmatiſirſucht ſeiner Zuhörer nicht zu viel nachgeben, nicht zu viel beſtimmen, und er ſprach deshalb auch gegen den ſpekulativen Hochmuth, der zu viel von dieſen unbegreiflichen Dingen wiſſen und beſtimmen wolle. Er erinnerte an das Wort des Apoſtels, daß das menſchliche Erkennen Stückwerk und das Vollkommene erſt in dem ewigen Leben zu erwarten ſey.

Da die Arianer ſich durch Meletius in ihrer Erwartung getäuſcht ſahen, ſo entſetzten und exilirten ſie ihn, nachdem er kaum einen Monat ſein Amt verwaltet hatte. Obgleich nun, da Euſtathius unterdeſſen geſtorben war, auch die Euſtathianer an den im Glauben mit ihnen übereinſtimmenden Meletius ſich hätten anſchließen ſollen, ſo waren ſie doch einmal gegen ihn eingenommen und argwöhniſch, weil er von der arianiſchen Parthei als Biſchof hier eingeſetzt worden und ihnen auch vielleicht, weil er nicht zu den blinden Eiferern gehörte, nicht entſchieden genug erſchien. Sie erkannten ihn daher nicht als ihren Biſchof an, und blieben eine abgeſonderte Parthei unter dem Presbyter Paulinus, der ſchon ſeit längerer Zeit ihren Gottesdienſt geleitet hatte. Das Schreiben des alexandriniſchen Concils war nun beſonders an die Gemeinde des Paulinus gerichtet; dieſe wurde zwar aufgefordert, mit aller Liebe Diejenigen von der andern Parthei, welche ſich an ſie anſchließen wollten, aufzunehmen, Streitigkeiten über unweſentliche Dinge und Wortſtreitigkeiten, welche die Vereinigung hinderten, fahren zu laſſen, aber des Meletius war gar nicht erwähnt. Alles Dies zeigte deutlich, daß man nur die Gemeinde des Paulinus als die rechtmäßige anerkannte und den Meletius anzuerkennen nicht geneigt war. Nun kam noch dazu, daß Lucifer von Cagliari hierhergeſandt wurde, um die Streitigkeiten zu ſchlichten, welcher aber zu keiner Sache weniger als zu einer Friedensvermittelung taugte. Es paßte ganz zu ſeinem blinden Eifer, daß er den Meletius zum Arianer machte und der Gegenparthei ein Haupt gab, indem er den Presbyter Paulinus zum Biſchof ordinirte. So war der

Grund zu einer Spaltung gelegt, die ſich lange fortpflanzte und durch die allgemeine Theilnahme bedeutende Folgen hatte; denn die abendländiſche und die alexandriniſche Kirche erklärten ſich für Paulinus, die orientaliſche Kirche größtentheils für Meletius.

Derſelbe Lucifer, welcher der antiocheniſchen Spaltung eine Dauer gab, die ſie ohne ihn vielleicht nicht erlangt haben würde, ſtiftete auch in eben dieſem Geiſte des blinden Eifers eine andere beſondere Spaltung. Die Mäßigung, welche die Beſchlüſſe des alexandriniſchen Concils beſeelte, konnte einem ſolchen Manne natürlich nicht gefallen. Er wollte Keinen, der mit der arianiſchen Parthei in Verbindung geſtanden, mit Beibehaltung ſeiner Ämter aufnehmen, und da er die katholiſche Kirche durch die Wiederaufnahme der unwürdigen Geiſtlichen verunreinigt glaubte, wurde er der Stifter einer abgeſonderten Parthei, der Luciferitaner, welche ſich als die allein reine Kirche betrachteten.

Unter der Regierung des Kaiſers Jovianus dauerte im Ganzen daſſelbe Verhältniß der Partheien zu einander fort; denn obgleich dieſer Kaiſer der niceniſchen Lehre ergeben war, ſo hatte er doch den Grundſatz, [1]) wie in Religionsangelegenheiten überhaupt, ſo auch in die inneren Angelegenheiten der Kirche ſich mit ſeiner politiſchen Macht nicht einzumiſchen. Demſelben Grundſatze folgte ſein Nachfolger, der Kaiſer Valentinianus; aber deſſen Bruder Valens, welchem er die Regierung des Orients übertrug, war, als Schüler des Biſchofs Eudoxius, von welchem er die Taufe empfangen, eifriger Arianer, und ſeiner Gemüthsart nach zu despotiſchen, harten und grauſamen Maaßregeln geneigt, ließ er ſich zum Werkzeuge des Fanatismus und der Herrſchſucht arianiſcher Geiſtlichen gebrauchen. Es erfolgte eine Zeit der traurigſten Zerrüttung in vielen orientaliſchen Gemeinden; würdige Biſchöfe wurden verfolgt und vertrieben, nichtswürdige Menſchen, welche unter den kaiſerlichen Eu-

1) S. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 148.

nuchen und Kammerherren ihre Gönner hatten, wurden den Gemeinden als Geiſtliche und Biſchöfe aufgedrungen. Doch dieſe Verfolgung zeigte ſich dem Intereſſe der niceniſchen Parthei vielmehr förderlich als nachtheilig; denn die Semiarianer wurden durch die Verfolgungen, welche ſie von der herrſchenden arianiſchen Parthei zu erleiden hatten, immer mehr zu der Parthei der Homouſianer hingetrieben. Durch die Verbindung mit der letzten, im Abendlande herrſchenden Parthei konnten ſie allein Hülfe in ihrer bedrängten Lage zu erlangen hoffen. Die Abneigung gegen die ſtreng arianiſche Parthei, der Wunſch, ſich mit der Parthei, welche ihnen von manchen Seiten die Hand bot und die mächtigſte Hülfe leiſten konnte, zu verbinden, alles Dies ließ Viele unter den Semiarianern die Differenz, welche ſie von dieſer Parthei trennte, nach einem andern Maaßſtabe, als es bisher geſchehen war, beurtheilen. Sie erklärten ſich das Homouſion anfangs nach ihrem Sinne, ähnlich wie es ſchon auf dem niceniſchen Concil Viele gethan hatten, nur mit dem Unterſchiede, daß damals die Annäherung durch äußerliche Gewalt erzwungen war, und das Verlangen nach Auflöſung der erzwungenen Einheit ihr zum Grunde lag, jetzt hingegen die Annäherung aus innerer Neigung hervorging. Dazu kam, daß immer mehr Alles, was von Seiten der Wiſſenſchaft und des Geiſtes ausgezeichnet war, zu der Lehre vom Homouſion ſich hinneigte, und daß ſo dieſe Parthei, welche durch die Conſequenz ihres Syſtems den Sieg erhalten mußte, auch durch die ihr dienenden größeren Charaktere und Talente immer mehr gehoben wurde.

Es waren insbeſondere die drei großen Kirchenlehrer Kappadociens, Baſilius von Cäſarea, deſſen Bruder Gregor von Nyſſa und deſſen Freund Gregor von Nazianz, welche mit gleichem beſonnenen, durch Geiſtesfreiheit und Mäßigung geleiteten Eifer zuſammenwürkten, der niceniſchen Lehre auch in der orientaliſchen Kirche den Sieg zu verſchaffen. Die Würkſamkeit des Baſilius fällt beſonders in die Zeit der Regierung des Valens. Nicht allein leiſtete

er durch ſeine Kraft und Veſtigkeit, ſondern auch durch ſein Anſehn bei dem Volke, der Tyrannei des Valens einen erfolgreichen Widerſtand, und durch ihn wurde die ganze Provinz Kappadocien vor ſolchen Zerrüttungen, welche andere Provinzen des Orients durch den Einfluß der Willkühr trafen, bewahrt. Der Kaiſer Valens wollte ihn, als er nach Cäſarea kam, zwingen, [1]) ſeine Arianer in die Kirchengemeinſchaft aufzunehmen. Der höchſte Staatsbeamte, Praefectus praetorio Modeſtus, ließ ihn zu ſich kommen und fragte ihn, den Grundſätzen der römiſchen Staatsreligion zufolge, ob er allein, da Alle doch dem Kaiſer gehorchten, es wage, eine andere Religion als ſein Kaiſer haben zu wollen. [2]) Baſilius antwortete ihm, daß er nichts zu fürchten habe; Güter, die man ihm nehmen könne, habe er nicht, außer ſeinen wenigen Büchern und ſeinem Mantel; ein Exil gebe es nicht für ihn, da er wiſſe, daß die ganze Erde Gottes ſey. Wenn er ihm Martern drohe, ſo werde ſein ſchwacher Leib den erſten Schlägen unterliegen, und der Tod werde ihn ſeinem Gotte, nach dem er ſich ſehne, näher führen. Valens ſelbſt wurde genöthigt, dem Baſilius ſeine Verehrung zu beweiſen; mehrmals war er im Begriff ihn zum Exil zu verurtheilen, [3]) aber er wagte es nicht. Überhaupt war die große Liebe und das große Anſehn, worin manche Biſchöfe bei dem Volke ſtanden, eine Sicherheit für manche Kirchen. Die Sehnſucht des Volkes

1) Baſilius redet von ſeinen Kämpfen mit den höchſten Staatsbeamten und kaiſerlichen Kammerherren, welche ihn zum Nachgeben gegen den Willen des Kaiſers zu bewegen ſuchten: *Μέχρι νῦν προςβολὰς μέν τινας παρὰ τῶν μεγάλων ἀρχόντων ἡμῖν γεγενῆσθαι καὶ ταύτας σφοδρὰς, τοῦ τε ὑπάρχου καὶ τοῦ περὶ τὸν κοιτῶνα διαλεχθέντων ἰδιοπαθῶς ὑπὲρ τῶν ἐναντίων. Τέως δὲ ἀτρέπτως ἡμᾶς πᾶσαν προςβολὴν ὑπομεῖναι τῷ ἐλέει τοῦ θεοῦ τῷ χαριζομένῳ ἡμῖν τὴν συνεργείαν τοῦ πνεύματος καὶ ἐνδυναμώσαντι ἡμῶν δι' αὐτοῦ τὴν ἀσθένειαν.* Ep. 79 ad Eustath.

2) *Ὅτι μὴ τὰ βασιλέως θρησκεύεις.*

3) Gregor. Naz. Orat. XX.

zu Alexandria nach dem Athanaſius, der ſich aus weiſer Abſicht einige Monate entfernt hatte, bewog den Kaiſer Valens, aus Furcht vor Aufruhr, ihn zurückzurufen, und Athanaſius genoß in den letzten Jahren ſeines leiden- und kämpfereichen Lebens, bis zum Jahre 373, der bisher entbehrten Ruhe.

Verderblich waren der orientaliſchen Kirche beſonders die inneren Spaltungen, welche aus den gewaltſamen Unionsverſuchen unter der Regierung des Kaiſers Conſtantius hervorgegangen waren, und welche immer noch fortwürkten. Es war leichter, Verwirrung zu erzeugen, als dieſe zur naturgemäßen Ordnung zurückzuführen. Durch Mißverſtändniſſe, Streit über Perſonen, an welche die eine oder die andere Parthei ſich anſchloß, waren Trennungen hervorgerufen worden, welche ſich nicht ſo leicht wieder beſeitigen ließen. Es war eine Epoche der Kriſis, durch welche die orientaliſche Kirche aus ihrem bisherigen zerriſſenen Zuſtande, dem Schwanken zwiſchen Arianismus, Semiarianismus und der Anerkennung der trinitariſchen Weſenseinheit zur Einigung in der letzteren übergehen ſollte. Hier bedurfte es nun beſonderer Schonung und Weisheit, um Diejenigen, die in einem Übergange begriffen waren, nicht zurückzuſtoßen, die Anſchließung aller Derer, welche allmählig zu dem Homouſion ſich hinneigten, zu begünſtigen. Baſilius zeichnete ſich unter ſolchen Verhältniſſen aus wie durch ſeine Standhaftigkeit in dem nach außen gerichteten Kampfe, ſo durch ſeine eifrige und beſonnene Thätigkeit für die Wiederherſtellung des Kirchenfriedens. Er ſprach hier manches für alle Zeiten in ähnlichen Kriſen zu beherzigende Wort. „Dieſe Zeit — ſchreibt er [1]) — hat viel zum Verderben der Kirchen Hinführendes. Nirgends Erbauung der Kirche, Verbeſſerung des Verfehlten, Mitgefühl mit den Schwachen, Schutz für die Geſunden unter den Brüdern. Aber auch kein Heilmittel für die früher vorherrſchende,

1) Ep. 113 an die Presbyteren in Tarſus.

kein Verwahrungsmittel gegen die in der Zukunft drohende Krankheit. Und es gleicht überhaupt fernerhin der Zuſtand der Kirche einem alten Kleide, welches durch die geringſte Veranlaſſung leicht zerriſſen wird und nicht wieder ein veſtes Ganze, wie es war, werden kann. [1]) In einer ſolchen Zeit bedarf es des Eifers und vieler Sorgfalt, um für die Gemeinden etwas Gutes zu ſtiften. Das Gute beſteht aber darin, daß das bisher Getrennte geeinigt werde. Einigung aber würde werden, wenn wir in den Dingen, in welchen wir den Seelen nichts ſchaden, den Schwachen uns anbequemen wollten." [2]) Baſilius gab ſich alle Mühe, um die orientaliſche und die occidentaliſche Kirche, welche durch Mißverſtändniſſe, durch die verſchiedene Art, wie ſie an der Spaltung zwiſchen dem Meletius und dem Paulinus in Antiochia, der antiocheniſchen Alt- und Neuſtadt, Parthei genommen hatten, von einander getrennt worden waren, wieder näher zu bringen und die Hülfe der abendländiſchen Kirche für die orientaliſche zu gewinnen. „Durch ihren Beiſtand — ſchrieb er den Abendländern — müſſe der Glauben im Orient wiederhergeſtellt werden. Es ſey nun für ſie die Zeit gekommen, dem Orient für die von dort empfangenen Güter ihren Dank zu beweiſen." [3]) Es würden ihm ſeine guten Abſichten beſſer gelungen ſeyn, wenn er den Hochmuth und Starrſinn römiſcher Biſchöfe, wie eines Damaſus, hätte beſiegen können. [4]) Die Verbindung

---

1) Ὅλως ἔοικε λοιπὸν ἡ τῆς ἐκκλησίας κατάστασις ἱματίῳ παλαιῷ, ὑπὸ τῆς τυχούσης προφάσεως ῥᾳδίως καταῤῥηγνυμένῳ, ὃ πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς ἰσχὺν ἐπανελθεῖν πάλιν ἀδυνατεῖ.

2) Ἕνωσις δ᾽ ἂν γένοιτο, εἰ βουληθείημεν, ἐν οἷς μηδὲν βλάπτομεν τὰς ψυχὰς, συμπεριενεχθῆναι τοῖς ἀσθενεστέροις.

3) Ὧν ἐλαβέτε παρ᾽ αὐτῆς ἀγαθῶν, τούτων ἐν καιρῷ παρασχέσθαι αὐτῇ τὴν ἀντίδοσιν. Ep. 91 ad Valerian.

4) Er ſelbſt ſagt in Beziehung auf die bei Dem, der eine Geſandtſchaft nach Rom unternehme, erforderlichen Eigenſchaften von einem einfachen Manne, den er als dazu weniger geeignet bezeichnet: *Εὐγνώμονι μὲν ἀνδρὶ αἰδέσιμον αὐτοῦ καὶ πολλοῦ ἀξίαν τὴν συντυχίαν, ὑψηλῷ δὲ καὶ*

zwiſchen dem Orient und dem Occident hatte aber endlich doch die Folge, daß der Kaiſer Valentinian im Verein mit ſeinem Bruder im J. 375 nach dem Orient ein Edikt erließ, in welchem ſie ſich gegen Diejenigen erklärten, durch die der Name und die Macht der Fürſten zu Verfolgungen, unter dem Vorwande der Religion, gemißbraucht werde.

Der ſo vorbereitete Sieg des Homouſion gelangte unter dem Kaiſer Theodoſius d. G. zu ſeiner Vollendung. Schon durch ein Geſetz vom J. 380 verordnete er, daß nur Diejenigen, welche mit dem Biſchof Petrus von Alexandria oder Damaſus von Rom in der Glaubenslehre übereinſtimmten, d. h., welche der niceniſchen Lehre von der Gleichweſenheit zugethan wären, im Beſitze der Kirchen bleiben ſollten; und dieſes Geſetz ſuchte der Kaiſer auch nach und nach in Vollziehung zu bringen. Die Reſidenz des oſtrömiſchen Reiches war, als dieſes Geſetz erlaſſen wurde, ſeit vierzig Jahren ein Hauptſitz der antiniceniſchen Parthei. An der Spitze derſelben ſtand damals ein Biſchof Demophilus, der durch ſeine Achtung gebietende Perſönlichkeit viel würkte, dem es gelang, die getrennten Theile der Gemeinde mit einander zu vereinigen. Seine Gegner wiſſen ſelbſt weiter nichts gegen ihn zu ſagen, als daß ſeine Frömmigkeit, durch welche er viel galt, eine erheuchelte geweſen ſey, was ſie bei einem in ſeiner Lehre nicht Rechtgläubigen vorausſetzen zu müſſen glaubten. [1]) Erſt ſeit zwei Jahren war es einem ausgezeichneten Manne gelungen, aus den zerſtreuten Anhängern der niceniſchen Lehre hier eine Gemeinde zu ſammeln. Es war einer jener drei großen Kirchenlehrer Kappadociens, **Gregor**, Sohn des gleichnamigen Biſchofs der Stadt Nazianz in jenem Lande. Das

μετεώρῳ, ἄνω που καθημένῳ καὶ διὰ τοῦτο ἀκούειν τῶν χαμόθεν αὐτῷ τὴν ἀλήθειαν φθεγγομένων μὴ δυναμένῳ, τί ἂν γένοιτο ὄφελος τοῖς κοινοῖς παρὰ τῆς τοῦ τοιούτου ἀνδρὸς ὁμιλίας, ὃς ἀλλότριον ἔχει θωπείας ἀνελευθέρου τὸ ἦθος; Ep. 215.

1) *Καὶ περὶ αὐτὸν πλασμα ὀρθότητος καὶ εὐλαβείας παρὰ πάντων συμφώνως τῶν ἀφικνουμένων θρυλλεῖται.* Basil. ep. 48.

zwiſchen ihm und dem Baſilius in früher Jugend unter gemeinſamen Studien zu Athen geknüpfte Freundſchaftsband wurde wichtig für die griechiſche Kirche. Zwar wurde die Ausführung des gemeinſamen Lebensplans, den ſie dort mit einander entworfen hatten, durch manche dazwiſchen gekommene Umſtände geſtört, aber beide Männer blieben doch nachher in ihren getrennten Lebens- und Würkungskreiſen immer eng mit einander verbunden, und ſie waren dazu gemacht, einander gegenſeitig zu ergänzen. Gregors größere Ruhe mußte die Heftigkeit des reizbaren Baſilius mäßigen, und die größere Thätigkeit des Letzteren mußte den Gregor aus ſeiner bequemen Ruhe herausreißen. Er bedurfte eines veſten, entſchiedenen Freundes, der ihn nöthigte, aus dem Schwanken zwiſchen zwei entgegengeſetzten Lebensrichtungen herauszutreten. Es war das Schwanken zwiſchen dem ſtillen, contemplativen Leben und dem der kirchlichen Thätigkeit gewidmeten. Schon hatte er als Presbyter ſeinen Vater in ſeiner Amtsführung unterſtützt, und er wurde der Geſchäfte wieder überdrüſſig, zog ſich in die Einſamkeit zurück. Dann wurde er durch ſeinen Freund Baſilius genöthigt, das neugegründete Bisthum an dem kleinen Orte Saſima in Cappadocia prima, dem Metropolitenſprengel des Baſilius, zu übernehmen. Baſilius überredete ſich ſelbſt, daß er die großen Gaben ſeines dem thätigen Leben abgeneigten Freundes für den Kirchendienſt gewinnen müſſe. Aber es war ein ſchlechter Freundſchaftsdienſt, den er ihm leiſtete, ihn in einen für ihn ſehr wenig geeigneten Würkungskreis unter ſehr ungünſtigen Bedingungen zu verſetzen. Er ſollte die Rechte des Baſilius gegen den neuen Metropoliten über die zweite Provinz, welche nach der Theilung Kappadociens entſtand, den kampfluſtigen Biſchof Anthimus von Tyana, behaupten helfen. Und für eine ſolche Rolle war Gregor weder geneigt noch geeignet. Er floh hinweg aus dieſem Kampfe weltlicher Leidenſchaft und weltlichen Intereſſes. Sodann unterſtützte er ſeinen alten Vater in ſeiner Amtsführung, verwaltete das biſchöfliche Amt eine Zeit lang nach deſſen

Tode. Dann zog er ſich aber wieder in die Einſamkeit zurück nach Seleucia in Iſaurien.

Aber von Neuem wurde er auch von dieſem Ruheplatze abberufen, und es folgte die bewegteſte Zeit ſeines Lebens. Er wurde zum Vorſteher jener damals kleinen verlaſſenen Gemeinde bedrückter Anhänger der niceniſchen Lehre in Conſtantinopel erwählt. Dem contemplativen Leben wieder entſagend, nahm er den Ruf an, theils weil er ſich verpflichtet glaubte, eine ſo wichtige Gelegenheit, um der reinen Lehre endlich den Sieg zu verſchaffen, nicht unbenutzt vorübergehen laſſen zu dürfen, theils auch wohl, weil die Ausſicht auf einen ſo großen und glänzenden Würkungskreis, wie zu Conſtantinopel ihm werden konnte, für den Mann, der von Eitelkeit nicht frei war, mehr Anziehendes hatte, als der kleine Würkungskreis zu Nazianz. Berühmt ſind die fünf Predigten, welche er in Conſtantinopel zur Vertheidigung der niceniſchen Dreieinigkeitslehre gegen die Einwendungen der Eunomianer hielt, und wodurch er den Beinamen des Theologen ſich erwarb. [1]) Durch die Milde und Mäßigung, durch welche er ſich vor dem ſtürmiſchen, polemiſchen, leidenſchaftlichen Eifer anderer Biſchöfe auszeichnete, mochte er, indem er ſeine fanatiſchen Feinde durch Sanftmuth und Geduld beſchämte, wohl noch mehr würken als durch ſeine Redekunſt. Auch das iſt ein beſonderes Verdienſt Gregors, daß er nicht, wie andere zur dogmatiſchen Polemik berufene Kirchenlehrer dieſer Zeit, in dem Eifer für die dogmatiſche Begriffsauffaſſung, welche er als die richtige erkannt hatte, vergaß, daß das Weſen des Chriſtenthums nicht im Begriff, ſondern im Leben beſtehe, daß er nicht durch den einſeitigen Eifer für die Begriffsrechtgläubigkeit ſich verleiten ließ, das praktiſche Chriſtenthum zu vernachläſſigen. Vielmehr bekämpfte er ſelbſt

1) Ὁ θεόλογος, weil θεολογία im engeren Sinne die Lehre von der Gottheit Chriſti, im Gegenſatze gegen οἰκονομία, die Lehre von ſeiner Menſchwerdung, genannt wurde.

nachdrücklich jene alles andere religiöſe Intereſſe verſchlingende Dogmatiſirſucht, jene zum Nachtheile des lebendigen, thätigen Chriſtenthums einſeitig vorherrſchende Begriffsrichtung in der Religion. Starke Worte ſprach er gegen den Wahn, als ob mit dem Eifer für Rechtgläubigkeit alle Tandluſt ſich verbinden laſſe; oft trug er ſeinen Zuhörern mit ſtrafendem Ernſte die Wahrheit vor, daß man ohne heiligen Sinn von göttlichen Dingen nichts verſtehen könne, daß das Heilige auf heilige Weiſe behandelt werden wolle. Oft ſprach er gegen die verkehrte Art Derjenigen, welche das Disputiren über göttliche Dinge wie jede andere Art der Unterhaltung [1]) über alltägliche Dinge betrachteten; oft erklärte er ihnen, daß nicht vollkommene Erkenntniß der göttlichen Dinge das Ziel dieſes irdiſchen Lebens ſey, ſondern dieſes das Ziel, „durch Heiligung zu der vollkommenen Anſchauung im ewigen Leben fähig zu werden.“ Gregor hatte zuerſt in einem Saale eines Privathauſes, das einem Verwandten gehörte, die Verſammlungen ſeiner Gemeinde gehalten. Da von hier der Sieg der niceniſchen Lehre zu Conſtantinopel ausging, ſo wurde aus dieſem Privatverſammlungsplatze nachher eine große Kirche, welche, zum Andenken der von dort hergekommenen Auferſtehung der reinen Lehre, den Namen Anaſtaſia erhielt.

So fand der Kaiſer Theodoſius, als er im November des J. 380 in Conſtantinopel einzog, die Gemeinde, deren Glauben er als den ſeinen erkannte, mit ihrem Biſchof Gregor nicht einmal in dem Beſitze einer Kirche, ſondern in einem Winkel der Stadt in einem Privathauſe verſammelt, während daß der arianiſche Biſchof Demophilus in dem Beſitze aller Kirchen war. Der Kaiſer ließ dieſem die Wahl, entweder das niceniſche Symbol zu unterzeichnen, oder aus den Kirchen zu weichen. Demophilus wählte das Letzte, denn er war Keiner von Denen, welchen Fürſtengunſt und irdiſches Wohlergehen mehr galt als das Intereſſe

1) Ὥσπερ τὰ ἱππικὰ καὶ τὰ θέατρα, οὕτω καὶ τὰ θεῖα παίζειν.

der Religion und der Wahrheit. Die Arianer mußten von nun an außerhalb der Stadtmauern ihre Verſammlungen zu Conſtantinopel halten, welche ſie noch bis in's ſechste Jahrhundert hinein fortſetzten.

Der Kaiſer führte darauf den Biſchof Gregor mitten unter den Großen und umgeben von der kaiſerlichen Leibwache, welche ihn gegen die Mißhandlungen der fanatiſchen, dem Arianismus noch ergebenen Menge ſchützen mußte, in die Hauptkirche ein. Der Himmel war bewölkt und finſter, als dies geſchah, was von dem Aberglauben der Fanatiſcheifernden als ein Zeichen des göttlichen Zornes gedeutet wurde. Als aber die Wolken ſich zerſtreuten und die Sonnenſtrahlen durchſchienen, ward dieſer Wahn widerlegt, und es machte einen günſtigen Eindruck.

Der Kaiſer beſchloß nun ein zweites allgemeines Concil in der Reſidenz des oſtrömiſchen Reiches ſelbſt zu verſammeln, die bisherigen Lehrſtreitigkeiten zur Entſcheidung zu bringen, den Sieg der niceniſchen Lehre zu beſiegeln und zugleich den neuen Patriarchen zu Conſtantinopel, wozu man den Gregor von Nazianz beſtimmt hatte, auf eine feierliche Weiſe in ſeine Würde einzuſetzen. Anfangs, als nur erſt meiſtens aſiatiſche Biſchöfe auf dem Concil anweſend waren, ſtand der durch ſein hohes Alter und ſeine Kämpfe gegen die arianiſche Lehre ehrwürdige Biſchof Meletius von Antiochia an der Spitze der Verſammelten, und er weihte Gregor zum Biſchof von Conſtantinopel. Da Meletius bald darauf ſtarb, erhielt Gregor das größte Anſehn, welches ihm auch ſeine neue Stellung, als Patriarch der zweiten Welthauptſtadt, geben mußte.

Gregor hatte von ſeinem Freunde Baſilius den Lieblingsplan zum Vermächtniß erhalten, den Frieden zwiſchen den beiden großen Kirchentheilen, der insbeſondere durch die antiocheniſche Spaltung geſtört worden war, wiederherzuſtellen. Der Tod des Meletius während des Concils gab dazu eine günſtige Gelegenheit. Auch Paulinus war ſchon ſehr alt; wurde nun kein Nachfolger des Meletius

gewählt, ſo konnte wahrſcheinlich bald zu einer ſolchen neuen Wahl, bei der beide Partheien ſich vereint hätten, geſchritten werden, und die Spaltung hatte ein Ende. Gregor gebrauchte alle möglichen Vorſtellungen, um die übrigen orientaliſchen Biſchöfe dazu zu überreden, und ſeine Worte konnten deſto mehr gelten, da ſelbſt er als Freund des Meletius mehr als Andere von dieſer Seite hätte befangen ſeyn können. Aber ſeine Vorſtellungen ſcheiterten an dem Ehrgeize und dem Starrſinne Vieler, die ihren Rechten nichts vergeben wollten, und ſie wählten zum Nachfolger des Meletius den Presbyter Flavianus.

So war der Spaltung eine neue Stütze gegeben und ſie pflanzte ſich noch bis in den Anfang des fünften Jahrhunderts fort, wenngleich das Gewicht der euſtathianiſchen Parthei immer mehr ſank. Die Art, wie dieſe Spaltung endlich ganz beigelegt wurde, bildete einen rechten Gegenſatz gegen die Art, wie ſie hervorgerufen und unterhalten wurde, — ein Beweis, wie in ſolchen Dingen das Entgegenkommen der Liebe mehr würken muß, als alle Gewalt und alle Gründe der Überredung würken können. Der ehrwürdige Biſchof Alexander von Antiochia führte an einem Feſttage ſeine ganze Gemeinde, Geiſtliche und Laien, zu der Kirche, wo die Euſtathianer ihre Verſammlungen hatten. Alle ſtimmten zuſammen in Gebet und Geſang, die ganze Menſchenmaſſe, welche, weil ſie die Kirche nicht faſſen konnte, ſich auf den Straßen ausbreitete. Andacht und Bruderliebe verband die Herzen, ein Feſt der Liebe wurde gefeiert und der Spaltung wurde nicht mehr gedacht. [1])

Daß nun aber in der Zeit, von der wir reden, die günſtige Gelegenheit zur Beſeitigung jener Spaltung ſo vernachläſſigt wurde, dies konnte Gregor nicht verſchmerzen, und hingenommen von dem Unwillen darüber, daß ſeine Kollegen auf ſolche Weiſe ihren Privatleidenſchaften das Beſte der Kirche aufgeopfert hatten, zog er ſich von den

1) Theodoret. l. V. c. 35.

öffentlichen Verhandlungen, die durch ſo viele unreine Triebfedern getrübt waren, ganz zurück. Als nachher die ägyptiſchen und die abendländiſchen Biſchöfe ankamen, welche zu der antimeletianiſchen Parthei gehörten, zeigten ſich dieſe deshalb, weil Gregor Freund des Meletius war, weil er von demſelben ordinirt worden und aus manchen anderen Gründen, mit deſſen Ernennung zum Patriarchen von Conſtantinopel unzufrieden. Sie konnten wenigſtens einen ſcheinbaren Grund des Rechts gegen die Gültigkeit ſeiner Ernennung anführen, daß er nämlich auf alle Fälle als früher zum Biſchof einer andern Gemeinde (ſey es zu Nazianz oder zu Saſima) eingeſetzt angeſehen und daher den Kirchengeſetzen zufolge nicht nach einem andern Bisthume verſetzt werden könne. Welches Kirchengeſetz [1]) im Orient freilich, — ohne ſo triftige Gründe, wie hier für die Verſetzung angeführt werden konnten, — oft genug verletzt wurde, und was ſicher von Seiten der Orientalen, wenn man ſich darauf berief, nur zum Vorwande für andere Intereſſen dienen mußte. Mehr konnte es der römiſchen Kirche, welche in der Beobachtung dieſes Kirchengeſetzes ſtrenger war, mit der Berufung auf daſſelbe Ernſt ſeyn. Gregor von Nazianz hatte aber keine Luſt ſich in einen profanen Streit über ein glänzendes Kirchenamt einzulaſſen. Er bat den Kaiſer und die Biſchöfe um die Entlaſſung von dieſem Amte, indem er ſich gern, wie ein Jonas, für das Schiff der Kirche aufopfern wolle, wenngleich vielleicht dieſe Bitte anfangs ſo ernſtlich nicht gemeint war. Da ihm aber ſeine Bitte ſogleich allgemein bewilligt wurde, was er wohl nicht erwartet hatte und was ihn kränkte, hielt er vor dem verſammelten Concil der hundert und funfzig Biſchöfe eine Abſchiedsrede, in welcher er den weltlichgeſinnten Biſchöfen manche derbe Wahrheit ſagte. Der Biſchof Gregor von Nyſſa ſcheint nun durch die Überlegenheit ſeines wiſſenſchaftlichen Geiſtes beſonderen Einfluß auf die dogmatiſchen Verhandlungen des

---

1) S. Bd. III. 2te Aufl. S. 316. 7.

Concils erlangt zu haben. Das Reſultat derſelben war, daß, wie es durch die bisherigen Kämpfe vorbereitet worden war, das der orientaliſchen Kirche früherhin aufgedrungene und daher von ihr zurückgewieſene niceniſche Symbol jetzt von einer großen Zahl derſelben freiwillig aufgenommen wurde und in derſelben einen allgemeineren Eingang fand. In den Provinzialſtädten, wo die Dogmatiſirſucht nicht ſo ſehr vorherrſchte, mochte der Übergang von dem Arianismus zur niceniſchen Lehre oft auf eine ſehr unmerkliche Weiſe erfolgen. Denn wenn das Volk Chriſtus von den Kanzeln „Gott und Sohn Gottes, den vor aller Zeit Gezeugten" nennen hörte, ſo legte es in dieſe Worte nach ſeinem chriſtlichen Gefühle mehr hinein, als von den arianiſchen Predigern, ihrem Ideenzuſammenhange gemäß, in den das Volk nicht einging, gemeint worden war, wie Hilarius davon ſagt: „Die Ohren der Zuhörer ſind frömmer als die Herzen der Prediger;" wenn nun homouſianiſche Prediger an die Stelle der arianiſchen traten, bemerkte das Volk keine große Veränderung. [1])

Das niceniſche Symbol entfernte ſich in der neuen Form, in welcher es hier bekannt gemacht wurde, nur wenig von dem urſprünglichen. Die wichtigſte Veränderung war ein Zuſatz in der Lehre vom heiligen Geiſte, welcher durch die weiter fortgeſchrittene Ausbildung der Kirchenlehre herbeigeführt worden war, was uns auf die Geſchichte dieſer Lehre, deren Ausbildung mit zur vollkommenen, veſten Geſtaltung der Dreieinigkeitslehre gehörte, jetzt zuerſt einen Blick zu werfen veranlaßt.

Was die Lehre vom heiligen Geiſte betrifft, ſo dauerte es noch längere Zeit, bis der Begriff von der Weſensein-

1) Hilar. Pictav. c. Auxentium liber §. 6: Hoc putant illi fidei esse, quod vocis est. Audiunt Deum Christum, putant esse, quod dicitur. Audiunt filium Dei, putant in Dei nativitate inesse Dei veritatem. Audiunt ante tempora, putant id ipsum ante tempora esse, quod semper est. Sanctiores aures plebis, quam corda sunt sacerdotum.

heit auch in der Anwendung auf dieſen Theil des chriſtlichen Gottesbewußtſeyns conſequent durchgebildet wurde. Das Subordinationsſyſtem mußte ſich natürlich verhältnißmäßig auch auf dieſe Lehre verbreiten, wie dies bei den Kirchenlehrern der vorigen Periode ſich zeigte. Die Anſicht des Origenes war auch von dieſer Seite in der orientaliſchen Kirchenlehre die vorherrſchende, bis ſie durch die conſequente Entwickelung und den Sieg der Lehre vom Homouſion verdrängt wurde. Merkwürdig iſt es, daß auf dem nicenischen Concil die Lehre vom heiligen Geiſte nur in ſo allgemeinen Beſtimmungen ausgeſprochen wurde. Der Gegenſatz gegen die Lehre des Arius hätte doch eine genauere Beſtimmung hier veranlaſſen können; denn wie Arius den heiligen Geiſt als das erſte der durch den Sohn Gottes hervorgebrachten Geſchöpfe betrachtete, ſo ſetzte er zwiſchen dem Sohne und dem heiligen Geiſte denſelben Abſtand, welcher zwiſchen dem Vater und dem Sohne ſtattfinde.[1] Aber dieſer Punkt hatte für die dogmatiſche Polemik noch kein ſo großes Intereſſe, und auch würden Viele, welche ſich dazu verſtanden, das Homouſion in Beziehung auf den Sohn Gottes zu unterzeichnen, doch Bedenken getragen haben, dieſe Beſtimmung auf den heiligen Geiſt auszudehnen. Die Einheit des chriſtlichen Gottesbewußtſeyns war hier in der Begriffsauffaſſung noch ſo wenig durchgedrungen, daß Gregor von Nazianz noch im J. 380 ſagen konnte: „Einige unſerer Theologen halten den heiligen Geiſt für eine gewiſſe Würkungsweiſe Gottes (wie Lactantius in der vorigen Periode), Andere für ein Geſchöpf Gottes, Andere für Gott ſelbſt; Andere ſagen, ſie wüßten ſelbſt nicht, welches von Beiden ſie annehmen ſollten, aus Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, die ſich nicht deutlich darüber erkläre.“ Hilarius von Poitiers hielt es für das Beſte, nur bei der einfachen Schriftlehre vom heiligen Geiſte ſtehen zu bleiben, welche ihm zu weiteren dialektiſchen Beſtimmungen keinen Stoff

1) S. Athanas. orat. c. Arian. I. §. 6.

zu geben ſchien. Er glaubte in der heiligen Schrift über das Verhältniß des heiligen Geiſtes zum Vater keine ſo genaue Beſtimmungen, wie über das Verhältniß des Sohnes zu finden. Er meinte, daß der Name Gott in der heiligen Schrift dem heiligen Geiſte nirgends ausdrücklich beigelegt ſey, und er wagte ihn daher nicht ſo zu nennen; aber doch ſchien ihm dies ſchon viel zu ſagen, wenn der heilige Geiſt der Geiſt Gottes genannt, von ihm geſagt werde, daß er die Tiefen der Gottheit erforſche. Wohl wurde er inne, wie er ſich auf die ihm eigenthümliche originelle Weiſe darüber ausſprach, daß dem Weſen Gottes nicht fremd ſeyn könne, was in die Tiefen deſſelben eindringe. [1]) „Wenn Einer uns fragt, — ſagt er — was der heilige Geiſt ſey, und wir wiſſen ihm weiter nichts zu antworten, als daß er durch Den und aus Dem ſey, durch welchen und aus welchem Alles ſey, daß er der Geiſt Gottes ſey, deſſen Geſchenk an die Gläubigen, und dieſe Antwort mißfällt ihm, ſo mögen ihm auch die Apoſtel und Propheten mißfallen, die nur dies von ihm ausſagen, daß er ſey.“ [2])

Das Eigenthümliche der Geiſtesrichtung des Eunomius, wie wir dieſelbe charakteriſirt haben, giebt ſich auch in ſeiner Auffaſſung der Lehre vom heiligen Geiſte ſcharf ausgeprägt zu erkennen. Er nennt den heiligen Geiſt das erſte unter den, nach dem Gebote des Vaters, durch die Würkſamkeit des Sohnes hervorgebrachten Geſchöpfen, welcher Geiſt, als der erſte nach dem Sohne, zwar die Kraft zu heiligen und zu lehren empfangen habe, der göttlichen und der ſchöpferiſchen Kraft aber ermangele. Es iſt charakteriſtiſch, wie Eunomius die Kraft zu heiligen und zu erleuchten von der göttlichen und ſchöpferiſchen Kraft trennt, ein Beleg dazu, wie er das Erkenntnißelement und das ethiſche Element in der Religion nicht im Zuſammenhange

---

1) De trinitate l. XII. c. 55. In einer Anrede an Gott: Nulla te, nisi res tua penetrat, nec profundum majestatis tuae peregrinae atque alienae a te virtutis causa metitur.

2) L. c. l. II. c. 29.

mit einem göttlichen Leben auffaßte, nicht erkannte, wie die Lebensquelle von Allem der Mittelpunkt iſt. [1])

Athanaſius aber wurde durch ſeine ſyſtematiſche Conſequenz und ſeine aus der Tiefe des chriſtlichen Bewußtſeyns geſchöpfte Lehrentwickelung von Anfang an dazu geführt, das Homouſion gleichmäßig auf die Trinitätslehre und ſo auch auf die Lehre vom heiligen Geiſte anzuwenden. Er wurde dieſe Lehre beſonders und ausführlich zu entwickeln veranlaßt, da Manche der Semiarianer im Begriff waren, das Homouſion, nach ihrem Sinne es ſich erklärend, anzunehmen, und ſich nur nicht entſchließen konnten, dieſe Beſtimmung auf den heiligen Geiſt anzuwenden. Dieſer erſchien ihnen als ein durch den Sohn geſchaffener, als Werkzeug zur Vollziehung der göttlichen Abſichten, gleichwie die Engel, dienender Geiſt. Gegen Solche ſuchte Athanaſius zu zeigen, daß man nur dann dem Arianismus conſequenterweiſe entſage, wenn man in der Trias nichts dem Weſen Gottes Fremdartiges, wenn man nur Ein mit ſich ſelbſt übereinſtimmendes, Ein ſich ſelbſt gleiches Weſen in derſelben anerkenne. Er berief ſich, um die Gottheit und Gleichweſenheit des heiligen Geiſtes zu beweiſen, auf die Zeugniſſe der heiligen Schrift und auf die Zeugniſſe des

1) Dieſer ſo veräußerlichte eunomianiſche Subordinatianismus zeigt ſich auch in den von Maji bekannt gemachten Fragmenten arianiſcher Predigten. „Auf gleiche Weiſe wie der Vater erhaben iſt über den Sohn, iſt dieſer erhaben über den heiligen Geiſt.“ Spiritum sanctum Deum non dicimus, quia nec scriptura dicit, sed subitum Deo filio et mandatis illius filii in omnibus obtemperantem, sicuti filius patri. Et quemadmodum pater totam virtutem et totam sapientiam et bonitatem in substitutione filii consignavit, ita et filius totam virtutem et totam sapientiam in Spiritu sancto patre jubente monstravit. Script. vet. collectio nova T. III. 1828. p. 212. Der heilige Geiſt primum et majus patris per filium opus, creatum per filium, natura sanctum, sanctificantem possidens virtutem. Non Deus neque Dominus, non creator neque factor, non colendus neque adorandus, qui quae facta sunt per filium sanctificat et illuminat et consolatur et interpellat gemitibus inenarrabilibus pro nobis. In isto spiritu et angeli adorant et archangeli. L. c. p. 229. 30.

allgemeinen chriſtlichen Bewußtſeyns. Den Inhalt von beiden Zeugniſſen entwickelnd, ſagte er: „Wie könnte das, was durch nichts Anderes geheiligt wird, was ſelbſt die Quelle aller Heiligung für alle Geſchöpfe iſt, mit den Weſen gleichartig ſeyn, welche durch daſſelbe geheiligt werden? In dem heiligen Geiſte empfangen wir die Gemeinſchaft mit Gott, die Theilnahme an einem göttlichen Leben; dies könnte aber nicht der Fall ſeyn, wenn der heilige Geiſt ein Geſchöpf wäre. So gewiß wir durch ihn des göttlichen Weſens theilhaft werden, muß er ſelbſt mit dem göttlichen Weſen Eins ſeyn.[1]) Sowie wer den Sohn geſehen hat, den Vater ſieht, ſo hat, wer den Sohn hat, auch den heiligen Geiſt, und wer den heiligen Geiſt hat, auch den Sohn, und der iſt ein Tempel Gottes. Sowie der Sohn, da er in dem Vater, und da der Vater in ihm iſt, kein Geſchöpf ſeyn kann, ſo kann auch der heilige Geiſt kein Geſchöpf ſeyn, da er in dem Sohne und da der Sohn in ihm iſt.“[2])

Seit dieſer Zeit wurde die Gleichweſenheit des heiligen Geiſtes mit dem Vater und Sohne von den bedeutendſten Kirchenlehrern des Orients, wie von einem Baſilius von Cäſarea, einem Gregor von Nazianz, einem Amphilochius, Didymus vertheidigt, und endlich wurde dieſe Lehre auch in Synodalbeſtimmungen ausgeſprochen. Nachdem das ſchon erwähnte alexandriniſche Concil und ein illyriſches vom J. 375[3]) hier vorangegangen waren, wurde in die neue Form, welche das niceniſche Symbol durch das zweite allgemeine Concil zu Conſtantinopel erhielt, auch die Ausdehnung des Homouſion auf die Lehre vom heiligen Geiſte aufgenommen. Der heilige Geiſt wurde von dieſem niceniſch-conſtantinopolitaniſchen Symbol in der bibliſchen Ausdrucksform be-

---

1) Ep. 1. ad Serapion. §. 24: *Εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, τι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι.*

2) S. Athanas. ep. 1. 3. 4 an den Biſchof Serapion von Thmuis.

3) Welches zuerſt das Homouſion auch auf die Lehre vom heiligen Geiſte ausdehnte.

zeichnet als „der vom Vater ausgehende Geiſt, der regierende, lebendigmachende, der mit dem Vater und Sohne zugleich angebetet und verehrt werde.“ [1])

An jene zuerſt angeführte Formel ſchloß ſich ſpäterhin eine Differenz zwiſchen den beiden Haupttheilen der Kirche, der orientaliſchen und der occidentaliſchen, an, deren Keime wir ſchon in dieſer Periode entdecken.

In der orientaliſchen Kirche nämlich wurde es die herrſchende Anſchauungsweiſe, Gott den Vater zu betrachten als „die alleinige würkſame Urſache (die causa efficiens) von allem Seyn, den Logos als das offenbarende und vermittelnde, den heiligen Geiſt als das vollendende göttliche Princip in der Schöpfung. Gott der Vater würkt Alles durch den Sohn im heiligen Geiſte.“ [2]) Damit hing es nun auch zuſammen, daß man in der orientaliſchen Kirche die Einheit des göttlichen Weſens darauf gründete, daß Gott der Vater anerkannt werde als „das alleinige würkſame Princip (die *μία ἀρχὴ*), von dem alles Andere abgeleitet ſey, von welchem der Sohn erzeugt wor-

---

1) *Τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον.*

2) Athanas. c. Serapion. lib. I. c. 24. Der Vater ſchafft und erneut Alles durch ſeinen Logos im heiligen Geiſte. Basil. Caesar. de Sp. S. c. 16. Durch den Willen des Vaters haben alle Geiſter das Daſeyn empfangen, durch die Würkſamkeit des Sohnes werden ſie zum Daſeyn gebracht, durch die Gegenwart des heiligen Geiſtes in ihrem Daſeyn vollendet, nicht *τρεῖς ἀρχαὶ*, ſondern *μία ἀρχὴ, δημιουργοῦσα δι' υἱοῦ καὶ τελειοῦσα ἐν πνεύματι.* Gregor von Nyſſa T. III. de baptismo Christi ſtellt den Vater dar als die *ἀρχὴ*, den Sohn als *δημιουργὸς*, das *πνεῦμα* als das *τελειωτικὸν τῶν πάντων*; Baſilius von Cäſarea ſucht im 38ſten Briefe zu zeigen, wie man von den Würkungen Gottes im Menſchen ſtufenweiſe zu der Idee der Trias aufſteigen müſſe. Alles Gute, was durch die Kraft Gottes in uns gewürkt wird, erkennen wir als die Würkungen des heiligen Geiſtes. Davon geht man über zu der Idee des Urhebers alles des Guten, was durch den heiligen Geiſt in uns gewürkt wird, was der Sohn Gottes iſt; aber er iſt nicht die höchſte Grundurſache (*ἀρχὴ*), ſondern das iſt der Vater; ſo ſteigen wir vom Sohne zum Vater auf.

den und von dem der heilige Geiſt ausgehe, der durch den Sohn und im heiligen Geiſte Alles würke." Dieſe ſo mit der Anſchauungsweiſe der orientaliſchen Kirche verknüpfte Formel, „daß der heilige Geiſt vom Vater ausgehe," wurde beſonders hervorgehoben und veſtgehalten im Gegenſatze gegen die Lehre der Pneumatomachen, „daß der heilige Geiſt ſich nicht, gleichwie der Sohn, zu dem Weſen Gottes verhalte, ſondern ein Geſchöpf des Sohnes ſey." Die Antitheſe gegen dieſe Lehre wurde ſo ausgedrückt, „daß der heilige Geiſt nicht auf eine abhängige Weiſe ſein Weſen vom Sohne ableite, ſondern ſich auf gleich unmittelbare Weiſe zu dem Vater, als der gemeinſamen Grundurſache, verhalte, daß wie der Sohn vom Vater gezeugt ſey, alſo der heilige Geiſt vom Vater ausgehe."

Was hingegen die Entwickelung dieſer Lehre in der abendländiſchen Kirche betrifft, ſo glaubte man beſonders ſeit der ſchärferen dialektiſchen Durchbildung des Begriffs von der Weſenseinheit in der Trias durch Auguſtinus, um denſelben conſequent veſtzuhalten, nothwendig die Folge daraus ziehen zu müſſen, daß, wie der Sohn Gottes in Allem gleichen Weſens mit dem Vater ſey, und wie der Vater dem Sohne Alles mitgetheilt habe, alſo auch der heilige Geiſt vom Sohne wie vom Vater ausgehe. Es iſt nicht ein verſchiedener Geiſt, der eine des Vaters, der andere des Sohnes, ſondern Ein Geiſt Beider, wie er in der heiligen Schrift bald der Geiſt des Vaters, bald der Geiſt des Sohnes genannt wird; wie könnte es alſo anders ſeyn, als daß er, der Geiſt Beider, von Beiden ausgeht? [1]) Wie man das Homouſion im Gegenſatze gegen den Arianismus hervorhob, ſo glaubte man auch in demſelben Gegenſatze dieſe Beſtimmung, daß der heilige Geiſt

---

1) S. z. B. Augustin. in evangel. Joann. Tract. XCIX. §. 8: A quo autem habet filius, ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique, ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus, ac per hoc Spiritus sanctus, ut etiam de filio procedat, sicut procedit de patre, ab ipso habet patre.

vom Sohne und vom Vater ausgehe, ausſprechen zu müſſen, und das Gegentheil erſchien als ein Überbleibſel des arianiſchen Subordinatianismus. [1]) Dazu kam Auguſtins ſpekulative Auffaſſung der Dreieinigkeitslehre, welche ihn eine auf die Dreieinigkeit hinweiſende Analogie in der ganzen Schöpfung finden ließ und beſonders in dem Geiſte des Menſchen, als dem Bilde Gottes. Gott der Vater das göttliche Seyn; der Sohn das Erkennen als ein ſich ſelbſt Offenbaren des Seyns, daher der Sohn vom Vater erzeugt; das Wollen, die Liebe, als worin ſich Seyn und Erkennen umfaſſen, die Gemeinſchaft von Beiden, die Darſtellung der göttlichen Einheit, daher der heilige Geiſt als die Gemeinſchaft, die Liebe, in der ſich Beide umfaſſen, von Beiden ausgehend. Und da der heilige Geiſt die Gemeinſchaft Beider bezeichnet, ſo iſt er auch das, wodurch wir der Gemeinſchaft mit dem Vater und Sohne theilhaft werden können. In der ganzen Natur, als einer Offenbarung Gottes, glaubte Auguſtin ein Bild dieſer Dreieinigkeit wahrzunehmen, wie überall ein allgemeines Seyn, das eigenthümliche Seyn, die Einheit und Ordnung des Ganzen, wodurch Beides vorausgeſetzt werde, zu unterſcheiden ſey. [2])

Es kam auch ſchon zu einem öffentlich ausgeſprochenen Gegenſatze zwiſchen beiden Auffaſſungsweiſen, obgleich man

---

1) Alle Zeitvorſtellungen und alles dem Subordinatianismus Anſtreifende fern haltend, wollte Auguſtin auch die Vorſtellung nicht gelten laſſen, daß der heilige Geiſt von dem Vater zum Sohne hin ausgehe, und erſt von dem Sohne ausgehe, um die Geſchöpfe zu heiligen. Spiritus sanctus non de patre procedit in filium, et de filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit: quamvis hoc filio pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat. L. c. §. 9.

2) Sermo LXXI. §. 18: In Spiritu sancto insinuatur patris filiique communitas. Quod ergo commune est patri et filio per hoc nos habere communionem et inter nos et secum. — S. CCXII. §. 1: Spiritus sanctus, unitas amborum. — De trinitate l. XV. §. 27: Spiritus sanctus communem, qua invicem se diligunt pater et filius, nobis insinuat caritatem. — Esse, species rei et ordo. Confessio l. XIII. c. 11; de vera religione §. 13.

den und von dem der heilige Geiſt ausgehe, der durch den Sohn und im heiligen Geiſte Alles würke." Dieſe ſo mit der Anſchauungsweiſe der orientaliſchen Kirche verknüpfte Formel, „daß der heilige Geiſt vom Vater ausgehe," wurde beſonders hervorgehoben und veſtgehalten im Gegenſatze gegen die Lehre der Pneumatomachen, „daß der heilige Geiſt ſich nicht, gleichwie der Sohn, zu dem Weſen Gottes verhalte, ſondern ein Geſchöpf des Sohnes ſey." Die Antitheſe gegen dieſe Lehre wurde ſo ausgedrückt, „daß der heilige Geiſt nicht auf eine abhängige Weiſe ſein Weſen vom Sohne ableite, ſondern ſich auf gleich unmittelbare Weiſe zu dem Vater, als der gemeinſamen Grundurſache, verhalte, daß wie der Sohn vom Vater gezeugt ſey, alſo der heilige Geiſt vom Vater ausgehe."

Was hingegen die Entwickelung dieſer Lehre in der abendländiſchen Kirche betrifft, ſo glaubte man beſonders ſeit der ſchärferen dialektiſchen Durchbildung des Begriffs von der Weſenseinheit in der Trias durch Auguſtinus, um denſelben conſequent veſtzuhalten, nothwendig die Folge daraus ziehen zu müſſen, daß, wie der Sohn Gottes in Allem gleichen Weſens mit dem Vater ſey, und wie der Vater dem Sohne Alles mitgetheilt habe, alſo auch der heilige Geiſt vom Sohne wie vom Vater ausgehe. Es iſt nicht ein verſchiedener Geiſt, der eine des Vaters, der andere des Sohnes, ſondern Ein Geiſt Beider, wie er in der heiligen Schrift bald der Geiſt des Vaters, bald der Geiſt des Sohnes genannt wird; wie könnte es alſo anders ſeyn, als daß er, der Geiſt Beider, von Beiden ausgeht?[1]) Wie man das Homouſion im Gegenſatze gegen den Arianismus hervorhob, ſo glaubte man auch in demſelben Gegenſatze dieſe Beſtimmung, daß der heilige Geiſt

1) S. z. B. Augustin. in evangel. Joann. Tract. XCIX. §. 8: A quo autem habet filius, ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique, ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus, ac per hoc Spiritus sanctus, ut etiam de filio procedat, sicut procedit de patre, ab ipso habet patre.

vom Sohne und vom Vater ausgehe, ausſprechen zu müſſen, und das Gegentheil erſchien als ein Überbleibſel des arianiſchen Subordinatianismus. [1]) Dazu kam Auguſtins ſpekulative Auffaſſung der Dreieinigkeitslehre, welche ihn eine auf die Dreieinigkeit hinweiſende Analogie in der ganzen Schöpfung finden ließ und beſonders in dem Geiſte des Menſchen, als dem Bilde Gottes. Gott der Vater das göttliche Seyn; der Sohn das Erkennen als ein ſich ſelbſt Offenbaren des Seyns, daher der Sohn vom Vater erzeugt; das Wollen, die Liebe, als worin ſich Seyn und Erkennen umfaſſen, die Gemeinſchaft von Beiden, die Darſtellung der göttlichen Einheit, daher der heilige Geiſt als die Gemeinſchaft, die Liebe, in der ſich Beide umfaſſen, von Beiden ausgehend. Und da der heilige Geiſt die Gemeinſchaft Beider bezeichnet, ſo iſt er auch das, wodurch wir der Gemeinſchaft mit dem Vater und Sohne theilhaft werden können. In der ganzen Natur, als einer Offenbarung Gottes, glaubte Auguſtin ein Bild dieſer Dreieinigkeit wahrzunehmen, wie überall ein allgemeines Seyn, das eigenthümliche Seyn, die Einheit und Ordnung des Ganzen, wodurch Beides vorausgeſetzt werde, zu unterſcheiden ſey. [2])

Es kam auch ſchon zu einem öffentlich ausgeſprochenen Gegenſatze zwiſchen beiden Auffaſſungsweiſen, obgleich man

1) Alle Zeitvorſtellungen und alles dem Subordinatianismus Anſtreifende fern haltend, wollte Auguſtin auch die Vorſtellung nicht gelten laſſen, daß der heilige Geiſt von dem Vater zum Sohne hin ausgehe, und erſt von dem Sohne ausgehe, um die Geſchöpfe zu heiligen. Spiritus sanctus non de patre procedit in filium, et de filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit: quamvis hoc filio pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat. L. c. §. 9.

2) Sermo LXXI. §. 18: In Spiritu sancto insinuatur patris filiique communitas. Quod ergo commune est patri et filio per hoc nos habere communionem et inter nos et secum. — S. CCXII. §. 1: Spiritus sanctus, unitas amborum. — De trinitate l. XV. §. 27: Spiritus sanctus communem, qua invicem se diligunt pater et filius, nobis insinuat caritatem. — Esse, species rei et ordo. Confessio l. XIII. c. 11; de vera religione §. 13.

von Seiten der abendländiſchen Kirche nicht die orientaliſche Kirchenlehre, ſondern den Arianismus, und obgleich man von Seiten der orientaliſchen Kirche nicht die occidentaliſche Kirchenlehre, ſondern die Lehre der Pneumatomachen zum Ziele des Gegenſatzes hatte. Doch war dadurch ein Kampf zwiſchen beiden Richtungen vorbereitet. So bekämpfte der große ſyriſche Kirchenlehrer Theodorus von Mopſueſtia in ſeinem Glaubensbekenntniſſe die Vorſtellung, daß der heilige Geiſt nicht ſein Weſen unmittelbar von Gott dem Vater ableite, ſondern durch den Sohn ſein Daſeyn erhalten habe. [1]) Da Cyrillus von Alexandria in dem neunten ſeiner Anathematismen das Verdammungsurtheil über Diejenigen geſprochen hatte, welche läugneten, daß der heilige Geiſt Eigenthum Chriſti ſey, [2]) ſagt Theodoret darauf in ſeiner Widerlegung dieſer Anathematismen: „Wenn damit geſagt werden ſolle, daß der heilige Geiſt von gleichem Weſen mit dem Sohne Gottes ſey und von dem Vater

1) *Διὰ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός.* — Maji glaubte das Ausgehen des heiligen Geiſtes vom Sohne in einer Stelle des von ihm herausgegebenen Commentars des Theodorus über den Römerbrief Spicileg. Rom. T. IV. p. 525 ausgeſprochen zu finden. Aber dies würde nur aus einer Lesart, welche nicht die richtige ſeyn kann, hervorgehen. Wenn man die Stelle im Zuſammenhange und in ihrer wiederhergeſtellten rechten Geſtalt lieſt, folgt gerade das Gegentheil daraus. Theodor will ſich nämlich dagegen verwahren, daß, wenn Paulus den heiligen Geiſt vorher den Geiſt Chriſti genannt habe, derſelbe keineswegs dadurch herabgeſetzt, von Chriſtus abhängig gemacht werde, wie die Pneumatomachen lehrten; denn indem er ihn doch nachher den Geiſt Deſſen, der Chriſtus von den Todten erweckt habe, nenne, von Chriſtus auf den Vater zurückgehe, gebe er dadurch deutlich zu verſtehen, daß, wenngleich der heilige Geiſt Geiſt des Sohnes, er doch der Gottheit des Vaters nicht fremd ſey. *Προειπὼν πνεῦμα Χριστοῦ, πάλιν φησὶ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Χριστὸν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ἐπαναγαγὼν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τὸν πατέρα· οὐδὲν ἕτερον, ἀλλ᾽ ἢ σαφῶς διδάσκων, ὅτι ἐκ* (muß heißen *εἰ καὶ*) *τοῦ υἱοῦ καὶ* (muß geſtrichen werden) *τὸ πνεῦμα οὐκ ἀλλότριον τῆς πατρικῆς θεότητός ἐστι.*

2) *Ἴδιον εἶναι τοῦ Χριστοῦ.* Dieſe Worte gehören ihrer eigentlichen Beziehung nach nicht hierher, ſondern nur wegen der Beziehung, welche Theodoret in dieſelben hineinlegte, um ſie anzuklagen.

ausgehe, ſey dies zuzugeben. Wenn aber damit geſagt werden ſolle, daß er aus dem Sohn oder durch den Sohn ſein Daſeyn habe, ſey es als gottlos zu verwerfen," und er berief ſich dabei auf Joh. 15, 26; 1. Korinth. 2, 12. Theodorus und Theodoret wollten Beide offenbar hier nur eine die Vorſtellung der Pneumatomachen begünſtigende Lehre bekämpfen. In einer entgegengeſetzten Form ſprach ſich aber die abendländiſche Kirche, indem ſie den Arianismus bekämpfen wollte, aus. Als die weſtgothiſch-ſpaniſche Kirche unter dem Könige Reccared von der arianiſchen Lehre zur niceniſchen übertrat, wurde zuerſt jene abendländiſche Auffaſſungsweiſe als Zuſatz zu dem niceniſch-conſtantinopolitaniſchen Symbol aufgenommen.[1]) Auf der dritten Kirchenverſammlung zu Toledo vom J. 589 wurde das Symbol ſo vermehrt vorgetragen, und das Verdammungsurtheil geſprochen über Diejenigen, welche nicht glaubten, daß der heilige Geiſt vom Vater und Sohne ausgehe, womit offenbar Diejenigen gemeint waren, welche der bisher dort herrſchenden arianiſchen Lehre noch anhingen.[2])

Wie wir bemerkten, war die orientaliſche Kirche der eigentliche Schauplatz für die Streitigkeiten über die Dreieinigkeitslehre, bei denen die abendländiſche Kirche ſich im Ganzen ruhiger verhielt. Die antiniceniſche Lehre hatte hier nur wenige Vertheidiger gefunden. Der angeſehenſte unter dieſen war Auxentius, Biſchof von Mailand, der ſich mehr zum Semiarianismus hinneigte und das zu Rimini entworfene Glaubensſymbol vertheidigte. Da der größte Theil ſeiner Gemeinde mit ihm zufrieden war, ſo ſchützte ihn der Kaiſer Valentinian ſeinen Toleranzgrund-

1) Spiritus sanctus, qui procedit a patre filioque.

2) Eine Vermittelung zwiſchen beiden Auffaſſungsweiſen bot die Erklärung Auguſtins an, daß, wie der Sohn Alles vom Vater habe, aber Alles als ein Mitgetheiltes, inſofern geſagt werden könne, Spiritum sanctum principaliter procedere a patre. Augustin. de trinitate l. XV. §. 29; de civitate Dei l. XI. c. 24. — und an dieſe Vermittelung konnte ſich auch die Auffaſſungsweiſe eines Athanaſius und eines Baſilius anſchließen (ſ. oben).

ſätzen gemäß. Nach dem Tode des Aurentius im J. 374 entſtand eine heftige Spaltung bei der neuen Biſchofswahl. Ambroſius, der als Conſularis über die Provinzen Ligurien und Ämilien ſeinen Sitz zu Mailand hatte, hielt es für nöthig, ſelbſt in die Kirche zu gehen und von der Kanzel das Volk zur Ruhe zu ermahnen. Da rief ein Kind — vielleicht dazu angeleitet — den Namen des Ambroſius aus; und dieſes wurde als eine Stimme Gottes für den Ambroſius betrachtet, der ſich ſchon in ſeinen bürgerlichen Ämtern allgemeine Achtung und Liebe erworben hatte. Man ließ ſich durch das Bedenken, daß er erſt Katechumen war, nicht zurückhalten. Er wurde zuerſt getauft und ſpäter zum Biſchof ordinirt. Die mailändiſche Kirche kam nachher in mißliche Lagen, in welchen ſie durch die Thatkraft und Veſtigkeit, welche Ambroſius in anderen Ämtern und in anderen Verhältniſſen ſich erworben und bewährt hatte, geſchützt wurde. Die Kaiſerin Juſtina, die Mutter des jungen Kaiſers Valentinian II., benutzte deſſen Unmündigkeit, um dem Arianismus, der unter den Anführern der gothiſchen Hülfstruppen eifrige Freunde hatte, Eingang zu verſchaffen. Hätte Ambroſius nur in Einem Stücke nachgegeben, nur eine ſeiner Kirchen ihnen eingeräumt, ſo würden ſie wahrſcheinlich in ihren Forderungen immer weiter gegangen ſeyn. Man ſagte, der Kaiſer habe über Alles zu beſtimmen, was in ſeinem Reiche ſey, ihm gehörten die Kirchen. Dagegen behauptete Ambroſius, ſie ſeyen ihm von Gott anvertraut. An ſeiner Kraft und Veſtigkeit und ſeinem überlegenen Anſehn ſcheiterten die Machinationen der Juſtina.

Der Semiarianismus und der Arianismus blieben eine Zeit lang herrſchend unter den in dieſer Periode zuerſt zum Chriſtenthume bekehrten rohen Völkerſchaften beſonders germaniſcher Abſtammung, da ſie gleich anfangs durch Lehrer, die jenen Grundſätzen zugethan waren, unterrichtet worden, die Form, in der ſie einmal das Chriſtenthum aufgefaßt hatten, veſthielten, — und gerade dieſe Form mochte für dieſe rohen Völker einen bequemen Übergangs-

punkt bilden. Dieſe Auffaſſungsweiſe der Trinitätslehre mochte ihnen mehr zuſagen, als die einen mehr ausgebildeten dialektiſchen Geiſt vorausſetzende niceniſche. Die Lehre Ulphilas' war, wie aus der in der neueſten Zeit herausgegebenen Urkunde erhellt, durchaus die eunomianiſche. Wir erkennen bei ihm auch den beſchränkten dogmatiſchen Eifer des Eunomius, ſo daß ihm jede andere Auffaſſung, die homouſianiſche und die homöuſianiſche, beſonders aber die erſtere, als ganz häretiſch und antichriſtlich erſcheint. [1])

---

1) Die Lehre des Ulphilas wird von ſeinem Schüler ſo dargeſtellt: Der Deus solus ingenitus, — qui cum esset solus, non ad divisionem vel diminutionem divinitatis suae (es liegt darin ein Vorwurf gegen die Annahme einer Zeugung aus dem Weſen Gottes), sed ad ostensionem bonitatis et virtutis suae, sola voluntate et potestate impassibilis impassibiliter etc. unigenitum Deum creavit et genuit, fecit et fundavit. (Es ſollte eben hervorgehoben werden, daß man ſich unter dem Zeugen nichts von einem Schaffen Verſchiedenes denken könne.) Homousianorum odibilem et execrabilem, pravam et perversam professionem ut diabolicam adinventionem et daemoniorum doctrinam sprevit et calcavit. Sed et homoeusianorum errorem et impietatem flevit et devitavit et per sermones et tractatus suos ostendit differentiam esse divinitatis patris et filii: et patrem quidem creatorem esse creatoris, filius vero creatorem esse totius creationis, et patrem esse Deum Domini, filium autem Deum esse universae creaturae. Quapropter homousianorum sectam destruebat, quia non confusas et concretas personas, sed discretas et distinctas credebat (alſo gegen die Homouſianer der Vorwurf, daß ſie den wahren perſönlichen Unterſchied in der Trias aufhöben), homoeusion autem dissipabat, quia non comparatas res, sed differentes affectus (daß keine Vergleichung zwiſchen dem Vater und Sohne ſtattfinden könne, conſequent nach der eunomianiſchen Lehre) defendebat et filium similem esse patri suo, non secundum Macedonianam fraudulentam pravitatam et perversitatem contra scripturas dicebat. L. c. p. 18. Und vom heiligen Geiſte: A patre per filium ante omnia factum. Er berief ſich darauf, daß nach der Lehre des Johannes und Paulus durch den Sohn Alles geſchaffen worden, alſo auch der heilige Geiſt. Sanctus spiritus nec (muß ohne Zweifel et heißen) advocatus (παράκλητος) nec Deus nec Dominus potest dici, sed a Deo per Dominum ut esset accepit, non auctor neque creator, sed illuminator, sed sanctificator, doctor et educator, adjutor et postulator, (der aus den Gläubigen und für ſie betet, Röm. 8)

Es ſcheint zu dem Eigenthümlichen der arianiſchen Lehrer, wie wir an dem Beiſpiele des Ulphilas ſehen, und der ſemiarianiſchen insbeſondere, gehört zu haben, daß ſie weniger dialektiſch geübt, an der einfachen Bibellehre deſto treuer veſtzuhalten, nichts vortragen wollten, was ſie nicht mit wörtlichen Zeugniſſen aus der Bibel belegen konnten. Daher ſie den Vertheidigern des niceniſchen Concils häufig den Vorwurf machten, daß ſie zur Dialektik, ſtatt zur Bibel, ſich wenden müßten, um das Homouſion zu beweiſen.[1] Dieſe Einfachheit des Lehrvortrags trug vielleicht dazu bei, ſie zu Lehrern der rohen Völker mehr geeignet zu machen. Man muß aber gewiß unter dieſen arianiſchen Lehrern nach ihrem religiöſen und ſittlichen Charakter einen großen Unterſchied machen. Zu fanatiſcher Verfolgungsſucht konnten ſie durch die große Wichtigkeit, welche ſie dieſen Differenzen beilegten, leicht hingetrieben werden.

Zu den rohen Völkern, unter welchen der Arianismus Eingang fand, gehörten die Vandalen. Als dieſe vom J. 430 an das nördliche Afrika in Beſitz nahmen, entſtand unter ihren Königen Geiſerich und Hunnerich manche heftige Verfolgung gegen die Anhänger der niceniſchen Lehre.

Die vandaliſchen Fürſten wollten theils für die Bedrückungen, welche ihre Glaubensgenoſſen im römiſchen Reiche erleiden mußten, Rache nehmen, theils waren ihnen Dieje-

---

praedicator. p. 19. In dem Teſtamente, welches Ulphilas zu Conſtantinopel vor ſeinem Tode entwarf, ſagt er p. 21: Ego Ulfila episcopus et confessor semper sic credidi et in hac fide sola et vera testamentum facio ad Dominum meum, — und ſeine hier kurz ausgedrückte Lehre ſtimmt mit der früher gegebenen Darſtellung überein. Von dem heiligen Geiſte wird geſagt: Unum Spiritum sanctum virtutem illuminantem et sanctificantem, ut ait Christus propter correctionem ad apostolos. (Was ſich auf die weitere Entwickelung der chriſtlichen Wahrheit durch den heiligen Geiſt bezieht.)

1) Der Arianer Maximinus ſagt zu Auguſtin: Si affirmaveris de divinis Scripturis, si alicubi scriptam lectionem protuleris, — nos divinarum Scripturarum optamus inveniri discipuli. Augustin. collat. cum Maxim. Arian. §. 26.

nigen, welche mit den römiſchen Chriſten im Glauben über⸗einſtimmten, verdächtig, theils ließen ſie ſich durch rohe, fanatiſche arianiſche Geiſtliche leiten. Der Biſchof Victor von Vita in Numidien hat am Ende des fünften Jahr⸗hunderts eine Geſchichte dieſer Verfolgung geſchrieben.

b. Folgen dieſer neuen Geſtaltung der Trinitätslehre in Beziehung auf die Schöpfungslehre und manches ſich daran Anſchließende.

Die neue, niceniſche Geſtaltung der Dreieinigkeitslehre, welche endlich über das ältere Subordinationsſyſtem den Sieg erhielt, hatte aber auch auf das Ganze der chriſtlichen Gotteslehre einen wichtigen Einfluß. Die Emanationslehre in der Trias ließ überhaupt noch einen Anſchließungspunkt für Emanationslehren übrig, und ſo konnten ſich die Fragen über ſpekulative Kosmogonieen hier anſchließen, wie bei dem Origenes. Indem nun aber durch das conſequente atha⸗naſianiſche Syſtem der ſcharfe Gegenſatz gemacht wurde zwiſchen dem, was in dem Weſen Gottes gegründet, aus demſelben abgeleitet und mit demſelben eins iſt, wie der Sohn Gottes und der heilige Geiſt — und dem, was durch einen göttlichen Willensakt aus Nichts [1]) hervorgebracht worden, Allem, was unter dem Begriffe eines Geſchöpfes zuſammengefaßt werden muß, ſo wurde dadurch der chriſt⸗liche Schöpfungsbegriff gegen alle Vermiſchung mit der Emanationslehre verwahrt und auch die Annahme einer ewigen Schöpfung, zu welcher Origenes durch ſeine ſpeku⸗lative Conſequenz hingetrieben worden, zurückgewieſen.

Die Arianer wollten ihren Gegnern nachweiſen, daß daſſelbe Argument, welches ſie für die anfangsloſe Zeugung des Sohnes gebrauchten, auch eine anfangsloſe Schöpfung zu behaupten dienen könne. Athanaſius ſagte: „Man kann ſich das Vaterſeyn bei Gott nicht als etwas Acceſſoriſches denken, weil man ihn ſonſt als dem Wandel unterworfen ſich vorſtellen müßte. So gewiß es ſeiner würdig war, Vater zu ſeyn, können wir ihn nie anders als als einen

1) Über den Sinn dieſes Ausdrucks ſ. Bd. II. 2te Aufl. S. 973.

ſolchen denken." [1]) Darauf antworteten die Arianer, daß man darnach auch dem Schaffen Gottes keinen Anfang zuſchreiben dürfe. Athanaſius aber konnte ſich durch dieſe Einwendung nicht getroffen fühlen; er machte hier geltend den Unterſchied zwiſchen dem, was von außen her durch den Willen Gottes hervorgebracht worden und dem, was in dem Weſen Gottes gegründet iſt. Der Begriff von jenem ſchließt einen Anfang in ſich, der Begriff von dieſem ſchließt ihn aus. [2]) Die Frage aber, warum Gott, da das Vermögen zu ſchaffen immer bei ihm geweſen ſey, doch nicht immer geſchaffen habe, wies Athanaſius als eine Frage wahnſinnigen Fürwitzes zurück. Doch — meinte er — laſſe ſich auch wohl eine Rechenſchaft davon geben, warum es nicht anders ſeyn konnte. Dem Weſen der Geſchöpfe, inſofern ſie aus Nichts hervorgebracht worden, widerſtreite ein ewiges Daſeyn. [3]) Aber er bedachte nicht, daß die Begriffe von einem Seyn ohne zeitlichen Anfang und von einem ewigen Seyn keineswegs einander gleich ſind, daß ein in der Abhängigkeit von einer höchſten Urſache begründetes Werden ohne zeitlichen Anfang ſich denken läßt, ſo ſchwer es auch dem in den Feſſeln der Zeit befangenen Bewußtſeyn wird, einen ſolchen Begriff veſtzuhalten.

Der Scharfſinn des Auguſtinus erkannte wohl den Unterſchied zwiſchen einem kreatürlichen Werden ohne zeitlichen Anfang und einem ewigen, unbedingten, göttlichen Seyn.

---

1) *Διὰ τοῦτο ἀεὶ πατὴρ καὶ οὐκ ἐπιγέγονε τῷ θεῷ τὸ πατὴρ, ἵνα μὴ καὶ τρεπτὸς εἶναι νομισθῇ· εἰ γὰρ καλὸν τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα, οὐκ ἀεὶ δὲ ἦν πατὴρ, οὐκ ἀεὶ ἄρα τὸ καλὸν ἦν ἐν αὐτῷ.* Orat. I. c. Arian. §. 28.

2) *Τὸ ποίημα ἔξωθεν τοῦ ποιοῦντός ἐστιν, ὁ δὲ υἱὸς ἴδιον τῆς οὐσίας γέννημά ἐστι· διὸ καὶ τὸ μὲν ποίημα οὐκ ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι, ὅτε γὰρ βούλεται ὁ δημιουργὸς, ἐργάζεται. Τὸ δὲ γέννημα οὐ βουλήσει ὑπόκειται, ἀλλὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἰδιότης.* L. c. §. 29.

3) *Ἵνα δὲ κἂν ἀμυδρόν τινα λογισμὸν εὑρόντες μὴ σιωπήσωμεν, ἀκουέτωσαν, ὅτι εἰ καὶ τῷ θεῷ δυνατὸν ἀεὶ ποιεῖν, ἀλλ' οὐκ ἠδύνατο τὰ γεννητὰ ἀΐδια εἶναι, ἐξ οὐκ ὄντων γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται. Τὰ δὲ οὐκ ὄντα πρὶν γένηται, πῶς ἠδύνατο συνυπάρχειν τῷ ἀεὶ ὄντι θεῷ;*

Es war ihm klar, daß man eine ohne zeitlichen Anfang immer dageweſene Geiſterwelt annehmen könne, ohne deshalb ſie Gott dem allein Ewigen gleichzuſetzen und die Lehre von Gott als dem allmächtigen Schöpfer zu beeinträchtigen, weil das anfangsloſe Werden dem ewigen Seyn nicht gleich ſey.[1] Auguſtin wurde ſich in ſeinem unbefangenen Denken der in der Abhängigkeit des Geiſtes von den zeitlichen Anſchauungsformen gegründeten Schwierigkeiten bewußt,[2] und er wollte lieber ſein Nichtwiſſen geſtehen, als etwas willkührlich behaupten.[3] „Ich kehre zurück — ſagt er — zu dem, was unſer Schöpfer uns wiſſen laſſen wollte, und bekenne, daß das meine Kräfte überſteigt, was er entweder Weiſere in dieſem Leben erkennen ließ, oder erſt den Vollkommenen in einem andern Leben zu erkennen vorbehielt."[4] In dieſer Zurückhaltung wollte er das Beiſpiel geben, damit ſeine Leſer nicht meinen ſollten, **alle** Fragen beantworten zu können. Dieſe Selbſtbeſchränkung erſchien ihm als die Bedingung alles wahrhaften Fortſchritts. „Denn — ſagt er — wenn das Kind nach Verhältniß ſeiner Kräfte genährt wird, wird es wachſend mehr zu empfangen fähig ſeyn; wenn es aber mehr, als es vertragen kann, empfängt, wird es erliegen, ehe es wachſen kann."[5] Wie

1) Et si semper fuerunt (angeli), creati sunt, nec si semper fuerunt, ideo creatori coaeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate immutabili, isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt, tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. De civitate Dei l. XII. c. 15. §. 2.

2) Wie ſpäter Kant, erkannte auch Auguſtin dieſelben Antinomieen in Beziehung auf Raum und Zeit. Wie infinita spatia temporis, ſo infinita spatia locorum. L. c. l. XI. c. 5.

3) Vereor, ne facilius judicer affirmare quod nescio, quam docere quod scio. L. c. l. XII. c. 15. §. 3.

4) Redeo igitur ad id, quod creator noster scire nos voluit, illa vero, quae vel sapientioribus in hac vita scire permisit, vel omnino perfectis in alia vita scienda servavit, ultra vires meas esse confiteor.

5) Si enim pro viribus suis alatur infans, fiet, ut crescendo plus

Auguſtin in ſolchen Dingen zur Demuth des Wiſſens ermahnte, war er aber auch Gegner einer beſchränkten Glaubensrichtung, welche das ſpekulative Bedürfniß mit Hohn zurückwies. „Siehe! — ſagt er in ſeinen Confeſſionen [1]) — ich antworte Dem, welcher ſagt: Was that Gott, ehe er Himmel und Erde ſchuf? nicht, was Einer geantwortet haben ſoll, der der Gewalt einer ſolchen Frage mit einem Scherz ausweichen wollte: Er bereitete die Hölle Denen, welche nach hohen Dingen grübeln. Lieber möchte ich antworten: Ich weiß nicht, was ich nicht weiß, als den nach hohen Dingen Fragenden verſpotten und eine falſche Antwort gutheißen."

Wie Auguſtin dagegen ſich verwahrte, daß man das Schaffen Gottes als ein zeitliches Handeln auffaßte, ſo wurde er auch dadurch und durch ſeine aus einem tiefen religiöſen Bewußtſeyn hervorgehende Weltanſchauung zu einer tieferen Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen der göttlichen Schöpfung, Erhaltung und Weltregierung und zwiſchen dem Natürlichen und Übernatürlichen hingeführt. Er iſt Der, welcher nach dem Origenes die Entwickelung des Wunderbegriffs zuerſt weiter geführt hat, bei dem ſich die Keime von Allem finden, was die Scholaſtiker des dreizehnten Jahrhunderts Tiefes über dieſen Gegenſtand geſagt haben. Alles in dem Weltlaufe iſt nach dem Auguſtin Verwürklichung deſſen, was in den göttlichen Ideen als ein zuſammenhangendes Ganze von Ewigkeit her geſetzt war. Es verwürklicht ſich nur allmählig in der Zeit, was in der göttlichen Idee zugleich beſteht. In dieſer Beziehung kann nichts Neues geſchehen, was nicht in dieſer idealen Weltordnung vorgebildet wäre. Ferner iſt in den Kräften und Geſetzen, welche Gott der Schöpfung urſprünglich eingepflanzt, alles Das angelegt, was Gott in dem ganzen

---

capiat; si autem vires suae capacitatis excedat, deficiet, antequam crescat. L. c.

1) Confess. l. XI. c. 12. §. 14.

Naturlaufe durch oder ohne Vermittelung der Menſchen, welche ihm zu Organen dienen, daraus hervorgehen läßt. „Auf andere Weiſe — ſagt Auguſtinus — iſt Alles in dem Worte Gottes, in welchem es nicht als etwas Geſchaffenes, ſondern als etwas Ewiges iſt; anders in den Elementen der Welt, wo Alles, was einſt werden ſollte, zugleich geſchaffen war (der Anlage nach); auf andere Weiſe in den Dingen, welche nach den zugleich geſchaffenen Urſachen nicht zugleich, ſondern jedes zu ſeiner Zeit geſchaffen werden." [1]) Er bekämpft die Meinung Einiger, daß, nachdem die Welt einmal von Gott geſchaffen worden, alles Übrige durch die Welt ſelbſt, wie es Gott geordnet und geboten habe, gewürkt werde, Gott ſelbſt aber nichts mehr würke. Gegen Solche führte er die Worte Joh. 5, 17 an, und er ſetzt hinzu: „Mögen wir alſo glauben oder, wenn wir es vermögen, erkennen, daß Gott würkt bis hieher, ſo daß, wenn ſeine Würkſamkeit den von ihm geſchaffenen Dingen entzogen würde, Alles unterginge." [2]) Sehen wir nun auf jene ideale göttliche Weltordnung, ſo hangt in dieſer Alles zuſammen. Was Wunder genannt wird und was nach dem gewöhnlichen Naturlaufe erfolgt, iſt auf gleiche Weiſe darin begründet. Alles iſt auch auf gleiche Weiſe Werk des Gottes, ohne deſſen fortgehende ſchöpferiſche Würkſamkeit nichts beſtehen kann. Doch nicht Alles, was Gott würkt, verhält ſich auf gleiche Weiſe zu den der Natur bei der Schöpfung eingepflanzten Kräften. In dieſer Hinſicht iſt zu unterſcheiden das, was Gott aus dieſen ſelbſt hervorgehen läßt, und das, was neu hinzukommende göttliche Ein-

---

1) Haec aliter in verbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt: aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt: aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non jam simul, sed suo quaeque tempore creantur. De Genesi ad literam l. VI. §. 17.

2) Sic ergo credamus, vel si possumus etiam intelligamus, usque nunc operari Deum, ut si conditis ab eo rebus operatio ejus subtrahatur, intercidant. L. c. l. V. §. 40.

würkungen und Kräfte vorausſetzt. Dies macht den Unterſchied zwiſchen dem Natürlichen und Übernatürlichen. Aber auch das Übernatürliche iſt nichts der Natur Zuwiderlaufendes; denn vermöge der Alles überſchauenden göttlichen Weisheit, des Zuſammenhanges in allem Handeln Gottes iſt auch die Natur urſprünglich angelegt auf alles Das, was, wenn auch unter neu hinzukommenden Einflüſſen, in ihr zu Stande kommen ſollte. Wir wollen das hier Entwickelte mit den eigenen Worten Auguſtins belegen. „Die Elemente dieſer leiblichen Welt haben ihre beſtimmte Kraft und Eigenſchaft, was jedes vermag oder nicht vermag, was aus jedem werden oder nicht werden kann. Aus dieſen Urgründen der Dinge geht Alles, was erzeugt wird, zu ſeiner Zeit hervor. Die Macht des Schöpfers vermag aber auf eine über dieſen natürlichen Lauf hinausgehende Weiſe aus allem Dieſem etwas Anderes zu machen, als was in jener urſprünglichen den Samen von Allem enthaltenden Anlage begründet iſt. Doch nichts Anderes, als was der Möglichkeit nach auch darin angelegt iſt, inſofern es von Gott daraus hervorgebracht werden könnte; [1]) denn ſeine Allmacht iſt keine Willkühr, ſondern die Allmacht der Weisheit, und er bringt aus jeder Sache zu ſeiner Zeit hervor, was daraus hervorbringen zu können er ſchon bei der Schöpfung erzielte.“ [2]) „Gott, der Schöpfer der ganzen

---

1) Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in iis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit. De Genesi ad literam l. IX. §. 32.

2) Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est, et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit, ut possit. L. c. Daher ſagt er, daß die caussales rationes, quas Deus mundo indidit, ſeyen ad utrumque modum habiles creatae, sive ad istum, quo usitatissime temporalia transcurrunt, sive ad illum, quo rara et mirabilia fiunt, sicut Deo facere placuerit, quod tempori congruat. L. c. l. VI. §. 25.

Natur, — ſagt Auguſtin — thut nichts, was der Natur zuwider iſt; denn das iſt das einer jeden Sache Naturgemäße, was Der thut, von dem alles Maaß, alle Zahl und Ordnung der Natur herrührt. Wir ſagen auf nicht unpaſſende Weiſe, daß Gott etwas der Natur Widerſtreitendes thue, wenn es dem uns bekannten Naturlaufe widerſtreitet. Dieſen uns bekannten gewöhnlichen Naturlauf pflegen wir auch Natur zu nennen, und wenn Gott dawider etwas thut, wird es Wunder genannt. Gegen jenes höchſte Geſetz der Natur aber, welches von der Kenntniß der Gottloſen wie der Schwachen fern iſt, würkt Gott eben ſo wenig etwas, als er gegen ſich ſelbſt etwas würkt." [1])

So ſieht Auguſtin das unmittelbare Würken Gottes in der ganzen Natur und betrachtet das Wunder nur als Anregung für Diejenigen, welche auf das Würken Gottes, das ſich ihnen unter dem gewöhnlichen Naturlaufe verbirgt, nicht achten. „Wer — ſagt er — betrachtet die Werke Gottes, durch welche dieſe ganze Welt regiert wird, und wird nicht von Wundern hingenommen und überſchüttet? Wenn er die Kraft Eines Samenkorns betrachtet, ſo iſt es eine große Sache, etwas, das den Betrachtenden in Staunen ſetzen muß. Aber weil die Menſchen ihre Aufmerkſamkeit auf etwas Anderes richtend, auf die Werke Gottes, in denen ſie täglich Gott preiſen ſollten, nicht achteten, ſo hat Gott ſich vorbehalten, einiges Ungewöhnlichere zu vollbrin-

---

1) Deus creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit: id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae. Sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id, quod novimus in natura. Hanc etiam enim appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, mirabilia nominantur. Contra illam vero summam naturae legem a notitia remotam sive impiorum sive adhuc infirmorum tam Deus nullo modo facit, quam contra se ipsum non facit. Contra Faustum l. XXVI. c. 3.

gen, um die gleichſam ſchlafenden Menſchen durch Wunder zu ſeiner Verehrung zu erwecken.“ [1])

c. Die Lehre von der Perſon Chriſti.

Mit der Geſchichte der Lehre von dem göttlichen Weſen Chriſti hängt die Geſchichte der Lehre von ſeiner menſchlichen Natur und dem Verhältniſſe des Menſchlichen zum Göttlichen in ſeiner Perſon genau zuſammen; denn die entgegengeſetzten Richtungen in der Auffaſſung jener Lehre mußten ihren Einfluß auch auf die verſchiedenartige Auffaſſung dieſer Lehre verbreiten. Diejenigen, welche den Begriff von der Gottheit Chriſti mit größerer Strenge auffaßten, mußten dadurch auch zu einem ſchärfer ausgeprägten Begriff von ſeiner menſchlichen Natur hingeführt werden, ſo daß ſie die Prädikate der göttlichen und der menſchlichen Natur mehr von einander ſonderten, um ſich gegen die Übertragung menſchlicher Beſchränktheit auf das göttliche Weſen Chriſti verwahren zu können. Diejenigen aber, welche den Logos nur als das vollkommenſte der Geſchöpfe anerkannten, hatten daher auch kein dogmatiſches Intereſſe, von demſelben eine ſeine Verbindung mit dem menſchlichen Leibe vermittelnde vernünftige Seele zu unterſcheiden. Vielmehr war es ihrem dogmatiſchen Intereſſe günſtig, keine ſolche Unterſcheidung zu machen, um Alles, was ſich ſonſt auf die menſchliche Seele in Chriſto beziehen ließ, als Beleg für das nicht abſolute Seyn des Logos ſelbſt gebrauchen zu können. Dies iſt auf Arius und Eunomius [2])

2) Quis est, qui considerat opera Dei, quibus regitur et administratur totus hic mundus, et non obstupescit obruiturque miraculis? Si consideret vim unius grani, magna quaedam res est, horror est consideranti. Sed quia homines in aliud intenti perdiderunt considerationem operum Dei, in qua darent laudem quotidie creatori, tanquam servavit sibi Deus inusitata quaedam, quae faceret, ut tanquam dormientes homines ad se colendum mirabilibus excitaret. In Joann. evangel. c. 2. Tract. VIII. §. 1.

1) Aus Gregor. Nyss. orat. II. T. II. f. 482 erhellt, daß es in dem

anzuwenden. Wenn aber von den Vertheidigern des Homouſion die Unterſcheidung der beiden Naturen ihnen entgegengehalten wurde, ſo beſchuldigten ſie dieſelben, die wahre perſönliche Einheit des Gottmenſchen zu läugnen, aus dem Einen Gottesſohne und dem Einen Chriſtus zwei Gottesſöhne und zwei Chriſtus zu machen. [1]) Ähnliches, wie in der vorigen Periode dem Origenes, als dieſer zuerſt die Lehre von der vollſtändigen Menſchennatur Chriſti ſyſtematiſcher ausbildete, war zum Vorwurf gemacht worden.

Der Arianismus ließ, wie wir geſehen haben, weder dem Göttlichen noch dem Menſchlichen in Chriſto das volle Recht widerfahren: das Zweite war die natürliche Folge des Erſten. Marcellus von Ancyra aber wurde von dem entgegengeſetzten Punkte aus zu einem ähnlichen Ergebniſſe hingetrieben. Indem er es ſich zum Gegenſtande eines einſeitigen Intereſſes machte, den Logos zu verherrlichen, war er bereit, für dieſen Preis, um nur die Abſolutheit des Logos behaupten zu können und jeden Schein der Abhängigkeit und Unterordnung von ihm fern zu halten, lieber die wahrhafte Realität des Menſchlichen in Chriſto zu opfern. Es gehörte zum Nachtheiligen dieſer in abſtrakten Formeln ſich bewegenden Streitigkeiten, daß man, ſtatt von einer Totalanſchauung der Perſon Chriſti in ihrer geſchichtlichen Selbſtoffenbarung auszugehen, die Lehre vom Logos getrennt für ſich auf abſtrakte Weiſe behandelte. Unabhängig von der Betrachtung des hiſtoriſchen Chriſtus hatte ſich Marcellus die Idee von einer δραστικὴ ἐνέργεια des Logos gebildet, auf welche er alles Das übertrug, was er auf den Logos ſelbſt unbeſchadet ſeiner Abſolutheit nicht beziehen zu können glaubte. Wie alles zur Offenbarungsthätigkeit des Logos Gehörende, eignete er auch die ganze zeitliche

---

Glaubensbekenntniſſe des Eunomius heißen muß: „οὐκ ἀναλαβόντα ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἀνθρώπου."

1) S. Eunomius gegen Baſilius. Gregor. Nyss. c. Eunom. orat. IV. f. 578.

Erſcheinung Chriſti dieſer ἐνέργεια δραστικὴ des Logos zu. Hier kam er nun mit ſeinen Gegnern, den Arianern, darin überein, daß er in dem Menſchen Jeſus keine ſelbſtſtändige menſchliche Seele anerkannte, ſondern die Menſchwerdung des Logos nur in die Aneignung eines menſchlichen Leibes ſetzte. Und dies war wichtig für ſeine ganze Auffaſſung der Lehre von Chriſtus. Die Perſon Chriſti würde eine größere Bedeutung für ihn gewonnen haben, wenn er von der Anſchauung Deſſen, dem nichts fehlte, was zu dem Reinmenſchlichen gehört, des würklichen Chriſtus, ausgegangen wäre. Da dies nicht der Fall war, ſo glaubte er ſich genöthigt, eine wahre menſchliche Seele bei Chriſtus zu läugnen, und vielmehr die beſondere Offenbarungsthätigkeit des Logos zum Beſeelenden des Leibes Chriſti zu machen. Nach ſeiner Idee vom Logos konnte dies aber nicht ſein ganzes unendliches Weſen ſeyn, ſondern nur eine gewiſſe partielle Würkſamkeit deſſelben, wodurch die ganze Perſönlichkeit Chriſti gebildet wurde. Die δραστικὴ ἐνέργεια des Logos, welche den Leib Chriſti ſich aneignete, war das Perſonbildende in ihm. Wir wiſſen nicht, wie Marcellus dieſe Thätigkeit des Logos genauer beſtimmte, wir finden keine genauere Erklärungen von ihm darüber. Es kann ſeyn, daß er, deſſen dogmatiſches Intereſſe durch die Lehre vom Logos ganz verſchlungen wurde, ſein Nachdenken auf dieſen Punkt gar nicht hinrichtete. Auf alle Fälle mußte er, wenn er ſeine Gedanken mit klarem Bewußtſeyn weiter entwickelte, zu einer ſolchen Auffaſſung wie die ſabellianiſche hingeführt werden.

Nun müſſen wir auf dieſen merkwürdigen Gegenſatz in der Lehre des Marcellus aufmerkſam machen. Von der einen Seite mußte er, indem er alle auf Chriſtus ſich beziehenden Stellen des neuen Teſtaments, welche ihm für die Abſolutheit des Logos nicht genug zu ſagen ſchienen, auf die durch die ἐνέργεια δραστικὴ des Logos gebildete Perſon Chriſti übertrug, dieſer dadurch den höchſten Platz in der Schöpfung zuzuſchreiben veranlaßt werden. Was

auch zu ſeiner Auffaſſung von dem Zweck und Ziel der Erlöſung wohl paßte, daß dieſe Aneignung der menſchlichen Natur durch den Logos dazu dienen ſollte, dem durch den Satan betrogenen und beſiegten Menſchen den Sieg über denſelben zu verſchaffen, die zu einem göttlichen Leben erhobene menſchliche Natur zu verherrlichen, die höchſte Würde ihr mitzutheilen.[1]) Aber von der andern Seite trieb ihn ſein alles Andere zurückdrängendes Intereſſe für die Logoslehre, Chriſtus als Menſchen zu einem bloßen Mittel zu machen, einem Mittel, welches von ſelbſt wegfallen mußte, wenn der Zweck, zu dem es dienen ſollte, erreicht worden, und ſo mußte er die Menſchheit Chriſti zu etwas bloß Accidentellem, von dem Logos einſt ganz Abzuſtreifendem herabwürdigen.

Wenn Spätere in gezwungene Erklärungen des Koloſſerbriefes verfielen, weil ſie die Lehre von der Gottheit Chriſti nicht darin finden wollten, ſo wurde Marcellus durch ein Intereſſe von entgegengeſetzter Art, um nichts annehmen zu müſſen, wodurch die Abſolutheit des Logos ihm getrübt werden zu können ſchien, zu ſolchen gezwungenen Auslegungen genöthigt. Weil er unter dem Bilde des unſichtbaren Gottes, dem Erſtgeborenen, nicht den Logos an ſich verſtehen zu können glaubte, mußte der durch die *δραστικὴ ἐνέργεια* des Logos gebildete Menſch darunter verſtanden werden. Und alſo konnte unter der hier von ihm ausgeſagten Schöpfung nur die neue geiſtige Schöpfung, die durch Chriſtus hervorgebracht worden, gemeint ſeyn, und dieſe mußte in

---

1) Die Worte Joh. 12, 28 erklärend, ſagt Marcellus: *Ἵνα δι' ὑπερβολὴν τῆς φιλανθρωπίας ἐν τῇ μετὰ τὴν ἀνάστασιν τῆς σαρκὸς δευτέρᾳ δόξῃ τὸν πρότερον θνητὸν ἄνθρωπον ἀθάνατον ἀπεργάσηται καὶ τοσαύτῃ αὐτὸν δοξάσῃ δόξῃ, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸν τῆς προτέρας ἀπαλλαγῆναι δουλείας, ἀλλὰ καὶ τῆς ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀξιωθῆναι δόξης·* — und nachher: *Ἵνα ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἀπατηθέντα πρότερον τὸν ἄνθρωπον, αὐτὸν αὖθις νικῆσαι τὸν διάβολον παρασκευάσῃ· διὰ τοῦτο ἀνείληφε τὸν ἄνθρωπον, ἵνα ἀκολούθως τοῦτον ἀπαρχὴν τῆς ἐξουσίας παραλαβεῖν παρασκευάσῃ.* Euseb. c. Marcell. Ancyran. l. II. ſ. 48. 49.

ihren Folgen auch auf die höheren Geiſter ausgedehnt werden, wie dies damit zuſammenhangt, daß Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung über die ganze übrige Schöpfung erhoben worden. Der Erſtgeborene iſt Chriſtus nur als der erſte neue Menſch, der Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, das Ziel von Allem, durch den die Einheit der Schöpfung nach Beſiegung alles Böſen hergeſtellt werden ſoll. [1]) So bezog er auf dieſe durch Chriſtus hervorgebrachte neue Schöpfung auch die Worte Spr. 8, 22. 23; er ſetzte damit in Verbindung, was Paulus geſagt, daß Keiner einen andern Grund, als den, welcher ſey Chriſtus, legen könne, und verſtand dies von der Vorherbeſtimmung deſſen, was Grundlage des Reiches Gottes werden ſollte. [2]) Da ihm aber gegen die Idee des Logos der perſönliche Chriſtus ganz zurücktritt, da ihm nur auf das vorübergehende Moment der den Leib beſeelenden *δραστικὴ ἐνέργεια* des Logos Alles ankommt, ſo entſteht ihm die Frage: Wozu ſoll denn dieſe noch fortdauern, wenn der Zweck, die vollkommene Erlöſung, der vollſtändige Sieg über das Reich des Böſen erreicht worden, wenn nach der Auferſtehung die Erlöſeten zum vollkommenen Genuſſe der Seligkeit gelangt ſind? Der Logos hat ja die ihm fremdartige *σὰρξ* zur Verbindung mit ſich aufgenommen, nur damit jener Zweck erreicht werden ſollte. Marcellus beruft ſich darauf, daß Chriſtus ſelbſt ſage: Das Fleiſch iſt nichts nütze, der Geiſt iſt es, der lebendig macht. Wie ſollte alſo — ſchließt er — das Fleiſch, das nichts nützt, in aller Ewigkeit mit dem Logos verbunden bleiben, wie ſollte die von ihm angenommene

---

1) *Πρωτότοκον εἶναι τὸν πρῶτον καινὸν ἄνθρωπον, εἰς ὃν τα πάντα ἀνακεφαλαιώσασθαι ἐβουλήθη ὁ θεός. Ἀκούεις, ὅπως οὐ μόνον ταῦτα, ἀλλὰ καὶ τὰ προϋπάρχοντα ἔν τε οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ κατὰ τὴν καινὴν κτίσιν ἐκτίσθαι συμβαίνει.* c. Marcell. l. II. f. 44.

2) *Θεμέλιον μὲν τοῦτον ὀνομάζων τὴν κατὰ σάρκα αὐτοῦ προορισθεῖσαν οἰκονομίαν.* L. c. f. 45.

Knechtsgeſtalt immerdar ihm beiwohnen? [1]) So wurde er durch ſeine einſeitige Logoslehre zu dem Ergebniſſe hingetrieben, daß der Logos aus jener beſonderen Offenbarungsform durch die angeeignete σάρξ zuletzt, wenn jener Zweck erreicht worden, wieder heraustreten, die menſchliche Hülle wieder abwerfen, daß das beſondere Reich Chriſti dann ein Ende nehmen und nur das allgemeine Reich, das allgemeine Seyn und die allgemeine Thätigkeit des mit dem Vater eins ſeyenden Logos zurückbleiben werde, wobei er ſich auf 1. Korinth. 15, 28 und auf das ein Ende bezeichnende „bis“ Pſ. 110, 1 berief. [2])

Es erhellt, wie ſehr das wahre Moment der Erlöſungslehre durch die Richtung Marcells beeinträchtigt, wie die Kluft zwiſchen Gott und der Kreatur wieder hervorgehoben, die Bedeutung der Perſönlichkeit verkannt wird, wenn Marcellus ſagt: „Wenn aber Jemand ſagen wollte, das menſchliche Fleiſch ſey deshalb des Logos würdig, weil er es durch die Auferſtehung unſterblich gemacht habe, ſo erkenne er, daß nicht Alles, was unſterblich, deshalb etwas Gottes Würdiges iſt; denn Gott iſt größer als die Unſterblichkeit ſelbſt, Er, der durch ſeinen Willen auch das Nichtſeyende unſterblich machen kann. Daß aber nicht alles Unſterbliche in die Einheit mit Gott aufgenommen zu werden würdig iſt, erhellt daraus, weil die Engel, obgleich unſterblich, der Einheit mit Gott dadurch nicht näher ſtehen.“ [3]) Nun

---

1) *Πῶς ἐγχωρεῖ τὴν ἐκ γῆς τε οὖσαν καὶ μηδὲν ὠφελοῦσαν [σάρκα] ἐν τοῖς μέλλουσιν αἰῶσιν αὐτῷ λυσιτελοῦσαν συνεῖναι τῷ λόγῳ; πῶς ἔδει τὴν τοῦ δούλου μορφὴν ἣν ἀνείληφεν ὁ λόγος, μορφὴν οὖσαν δούλου συνεῖναι τῷ λόγῳ;* c. Marcell. l. II. f. 44.

2) *Οὐκοῦν ὅρον τινὰ δοκεῖ ἔχειν ἡ κατὰ ἄνθρωπον αὐτοῦ οἰκονομία τε καὶ βασιλεία.* L. c. f. 51.

3) *Ὅτι οὐ πᾶν ὅπερ ἀθάνατον, τοῦτο ἄξιον θεοῦ· μείζων γὰρ καὶ αὐτῆς τῆς ἀθανασίας ὁ θεὸς, ὁ τῇ ἑαυτοῦ βουλήσει καὶ τὰ μὴ ὄντα ἀθάνατα ποιεῖν δυνάμενος. Ἔτι δὲ οὐ πᾶν τὸ ἀθάνατον ἑνῶσθαι θεῷ ἄξιον δῆλον, ὅτι καὶ ἀπὸ τοῦ ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας καὶ ἀγγέλους ἀθανάτους ὄντας μηδὲν διαφορεῖν τῇ ἑνότητι τοῦ θεοῦ.* L. c. f. 52.

mußte er aber doch wohl fühlen, wie ſe r ein ſolchen Behauptung in’s Gedränge kam, wi doch Streit mit der bibliſchen Lehre, die er beſo ldete wollte, verwickelte. Es trat ihm die Frage ent nige denn aus dieſer zur Unſterblichkeit erhoben ſo „Darauf zu antworten — ſagt er — überſt kenntniß. Wir ſehen nur im Räthſel und Spi kennen iſt Stückwerk. Das werden wir dan wenn wir von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen w frage mich nicht über das, worüber ich nich von der heiligen Schrift vernommen habe. ich nicht, von dieſer göttlichen mit dem Logo σάρξ etwas Beſtimmtes zu ſagen. Ich glaube heiligen Schrift, daß Ein Gott iſt und deſſen dem Vater hervorgegangen, damit Alles dur ſollte, nach der allgemeinen Wiederherſtellu Gott und Vater, der ihm Alles unterworfen h werfen wird, damit der Logos ſo in Gott ſey, vorher war.“ [1])

Der Schüler Marcells, Photinus, Biſchof in Niederpannonien, wurde, indem er die vo pfangene Lehre weiter entwickelte, über die G dieſer ſich ſetzen wollte, hinausgeführt. Er fo unbeſtimmten, ſchwankenden Weiſe, wie Mar Menſchheit Chriſti ſich ausſprach, nicht ſtehen bl Streben, den Widerſpruch, den dieſer hatte aufzulöſen, trieb ihn weiter. Wenn Marcell Intereſſe für die Logoslehre ausgegangen war indem er dieſes veſthalten wollte, zu ſeiner eig Auffaſſung der Chriſtologie hingeführt wurde, hingegen Photin ſeine Aufmerkſamkeit auf die von der Perſon Chriſti, und er ſuchte ſich eine Begriffsbezeichnung für dieſe zu bilden. So kam dem Sabellianismus durchaus verwandten Auff

1) c. Marcell. l. II. ſ. 53.

Cäſarea und ein
laubenseintracht
eimenden Spal=
er Keim ſolcher
fgedrängt wer=
iter entwickeln

uß der beiden
gor von Na=
Entwickelung
tbildung der
nen von dem
rch die Ver=
(einer ψυχὴ
habe. Das
der perſön=
Logos alle
ft mit ſich
ehaupteten

corpus per
Weiſe abge=
rch göttliche
ß er, wenn=
gleich, doch
onen, denen
aus freiem
n unterzog,
ne der von
nliche Lehre,
das Ideal
um Erlöſer
in derſelben
iten ließ ſich
e die Sünde
Behauptung
Natur Chriſti
er ſündhaſten

mußte er aber doch wohl fühlen, wie ſehr er mit einer ſolchen Behauptung in's Gedränge kam, wie er ſich in einen Streit mit der bibliſchen Lehre, die er beſonders veſthalten wollte, verwickelte. Es trat ihm die Frage entgegen: Was ſoll denn aus dieſer zur Unſterblichkeit erhobenen σὰρξ werden? „Darauf zu antworten — ſagt er — überſteigt unſere Erkenntniß. Wir ſehen nur im Räthſel und Spiegel, unſer Erkennen iſt Stückwerk. Das werden wir dann erſt einſehen, wenn wir von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen werden. Daher frage mich nicht über das, worüber ich nichts Beſtimmtes von der heiligen Schrift vernommen habe. Daher vermag ich nicht, von dieſer göttlichen mit dem Logos verbundenen σὰρξ etwas Beſtimmtes zu ſagen. Ich glaube aber nun der heiligen Schrift, daß Ein Gott iſt und deſſen Logos, der aus dem Vater hervorgegangen, damit Alles durch ihn werden ſollte, nach der allgemeinen Wiederherſtellung aber dem Gott und Vater, der ihm Alles unterworfen hat, ſich unterwerfen wird, damit der Logos ſo in Gott ſey, wie er auch vorher war." [1])

Der Schüler Marcells, Photinus, Biſchof von Sirmium in Niederpannonien, wurde, indem er die von dieſem empfangene Lehre weiter entwickelte, über die Grenze, welche dieſer ſich ſetzen wollte, hinausgeführt. Er konnte bei der unbeſtimmten, ſchwankenden Weiſe, wie Marcell über die Menſchheit Chriſti ſich ausſprach, nicht ſtehen bleiben. Das Streben, den Widerſpruch, den dieſer hatte ſtehen laſſen, aufzulöſen, trieb ihn weiter. Wenn Marcell nur von dem Intereſſe für die Logoslehre ausgegangen war und er nur, indem er dieſes veſthalten wollte, zu ſeiner eigenthümlichen Auffaſſung der Chriſtologie hingeführt wurde, ſo richtete hingegen Photin ſeine Aufmerkſamkeit auf die ganze Lehre von der Perſon Chriſti, und er ſuchte ſich eine angemeſſene Begriffsbezeichnung für dieſe zu bilden. So kam er zu einer dem Sabellianismus durchaus verwandten Auffaſſung.

1) c. Marcell. l. II. c. 53.

Er betrachtete den Logos als die göttliche Vernunft, die entweder in Gott verborgen denkende oder nach außen hin ſich offenbarende, würkſame, der *λόγος ἐνδιάθετος* oder *προφορικός*.[1]) Den Namen Sohn Gottes wollte er nicht auf den Logos, ſondern nur auf den in der Zeit erſchienenen Chriſtus anwenden. Erſt mit der Geburt von der Maria — lehrte er — habe das Daſeyn des Sohnes Gottes begonnen, vorher ſey er nur in der göttlichen Idee, der göttlichen Vorherbeſtimmung nach dageweſen. So erklärte er die altteſtamentlichen Stellen, welche von einer meſſianiſchen Präexiſtenz verſtanden wurden.[2]) Wie Sabellius betrachtete er eine gewiſſe Einſtrahlung des göttlichen Weſens in der Form des Logos als das Perſonbildende in Chriſto, die menſchliche Perſönlichkeit Chriſti als eine aus einer gewiſſen Hypoſtaſirung des Logos hervorgegangene. Es wird daher als ſeine Lehre bezeichnet, daß das ſich ausbreitende Weſen Gottes den Sohn Gottes mache, oder das ſich Ausbreiten des göttlichen Weſens der Sohn zu nennen ſey.[3]) Auch Photin lehrte, wie Marcell, daß das beſondere Reich Chriſti ein Ende nehmen werde, wenn jenes letzte Ziel erreicht ſey.[4]) Aber er wird wohl von Marcell

---

1) Die von dem erſten Concil zu Sirmium i. J. 357 der Lehre Photin's entgegengeſtellten Antitheſen ſind für die Charakteriſtik deſſelben beſonders wichtig. Hier finden wir dieſe Formel: *Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν λόγον λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀνάθεμα ἔστω.*

2) S. Epiphan. haeres. 51: *Ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ ἦν, ἀλλ' ἦν υἱός.* Von der Stelle Daniel 7, 13: *Τοῦτο προκαταγγελτικῶς ἔλεγεν, οὐχ ὡς τοῦ υἱοῦ ὑπάρχοντος, ἀλλὰ δὴ ὃ ἔμελλεν υἱὸς καλεῖσθαι μετὰ τὴν Μαρίαν, προχρηστικῶς τὰ πάντα ἀναφέρεται εἰς αὐτόν· ἀπαρχῆς δὲ οὔπω ἦν, λόγος δὲ ἦν, καθάπερ ἐν ἐμοὶ ὁ λόγος.* Damit ſtimmen auch die Antitheſen des ſirmiſchen Concils überein.

3) Der ſirmiſche Anathematismus: *Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν λέγοι ποιεῖν ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὀνομάζει.* Wohin auch dies gehört: *Εἴ τις τὸν ἀγέννητον ἢ μέρος αὐτοῦ ἐκ Μαρίας λέγειν γεγεννῆσθαι τολμᾷ.*

4) Darauf bezieht ſich die Antitheſe in dem ſirmiſchen Glaubensbekenntniſſe von Chriſtus: *Οὗ ἡ βασιλεία ἀκατάπαυστος οὖσα διαμένει*

mußte er aber doch wohl fühlen, wie ſehr er mit einer ſolchen Behauptung in's Gedränge kam, wie er ſich in einen Streit mit der bibliſchen Lehre, die er beſonders veſthalten wollte, verwickelte. Es trat ihm die Frage entgegen: Was ſoll denn aus dieſer zur Unſterblichkeit erhobenen σὰρξ werden? „Darauf zu antworten — ſagt er — überſteigt unſere Erkenntniß. Wir ſehen nur im Räthſel und Spiegel, unſer Erkennen iſt Stückwerk. Das werden wir dann erſt einſehen, wenn wir von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen werden. Daher frage mich nicht über das, worüber ich nichts Beſtimmtes von der heiligen Schrift vernommen habe. Daher vermag ich nicht, von dieſer göttlichen mit dem Logos verbundenen σὰρξ etwas Beſtimmtes zu ſagen. Ich glaube aber nun der heiligen Schrift, daß Ein Gott iſt und deſſen Logos, der aus dem Vater hervorgegangen, damit Alles durch ihn werden ſollte, nach der allgemeinen Wiederherſtellung aber dem Gott und Vater, der ihm Alles unterworfen hat, ſich unterwerfen wird, damit der Logos ſo in Gott ſey, wie er auch vorher war.“ [1])

Der Schüler Marcells, Photinus, Biſchof von Sirmium in Niederpannonien, wurde, indem er die von dieſem empfangene Lehre weiter entwickelte, über die Grenze, welche dieſer ſich ſetzen wollte, hinausgeführt. Er konnte bei der unbeſtimmten, ſchwankenden Weiſe, wie Marcell über die Menſchheit Chriſti ſich ausſprach, nicht ſtehen bleiben. Das Streben, den Widerſpruch, den dieſer hatte ſtehen laſſen, aufzulöſen, trieb ihn weiter. Wenn Marcell nur von dem Intereſſe für die Logoslehre ausgegangen war und er nur, indem er dieſes veſthalten wollte, zu ſeiner eigenthümlichen Auffaſſung der Chriſtologie hingeführt wurde, ſo richtete hingegen Photin ſeine Aufmerkſamkeit auf die ganze Lehre von der Perſon Chriſti, und er ſuchte ſich eine angemeſſene Begriffsbezeichnung für dieſe zu bilden. So kam er zu einer dem Sabellianismus durchaus verwandten Auffaſſung.

---

1) c. Marcell. l. II. f. 53.

Er betrachtete den Logos als die göttliche Vernunft, die entweder in Gott verborgen denkende oder nach außen hin ſich offenbarende, würkſame, der *λόγος ἐνδιάθετος* oder *προφορικός*. [1]) Den Namen Sohn Gottes wollte er nicht auf den Logos, ſondern nur auf den in der Zeit erſchienenen Chriſtus anwenden. Erſt mit der Geburt von der Maria — lehrte er — habe das Daſeyn des Sohnes Gottes begonnen, vorher ſey er nur in der göttlichen Idee, der göttlichen Vorherbeſtimmung nach dageweſen. So erklärte er die altteſtamentlichen Stellen, welche von einer meſſianiſchen Präexiſtenz verſtanden wurden. [2]) Wie Sabellius betrachtete er eine gewiſſe Einſtrahlung des göttlichen Weſens in der Form des Logos als das Perſonbildende in Chriſto, die menſchliche Perſönlichkeit Chriſti als eine aus einer gewiſſen Hypoſtaſirung des Logos hervorgegangene. Es wird daher als ſeine Lehre bezeichnet, daß das ſich ausbreitende Weſen Gottes den Sohn Gottes mache, oder das ſich Ausbreiten des göttlichen Weſens der Sohn zu nennen ſey. [3]) Auch Photin lehrte, wie Marcell, daß das beſondere Reich Chriſti ein Ende nehmen werde, wenn jenes letzte Ziel erreicht ſey. [4]) Aber er wird wohl von Marcell

---

1) Die von dem erſten Concil zu Sirmium i. J. 357 der Lehre Photin's entgegengeſtellten Antitheſen ſind für die Charakteriſtik deſſelben beſonders wichtig. Hier finden wir dieſe Formel: *Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν λόγον λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀνάθεμα ἔστω.*

2) S. Epiphan. haeres. 51: *Ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ ἦν, ἀλλ' ἦν υἱός.* Von der Stelle Daniel 7, 13: *Τοῦτο προκαταγγελτικῶς ἔλεγεν, οὐχ ὡς τοῦ υἱοῦ ὑπάρχοντος, ἀλλὰ δὴ ὃ ἔμελλεν υἱὸς καλεῖσθαι μετὰ τὴν Μαρίαν, προχρηστικῶς τὰ πάντα ἀναφέρεται εἰς αὐτόν· ἀπαρχῆς δὲ οὔπω ἦν, λόγος δὲ ἦν, καθάπερ ἐν ἐμοὶ ὁ λόγος.* Damit ſtimmen auch die Antitheſen des ſirmiſchen Concils überein.

3) Der ſirmiſche Anathematismus: *Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν λέγοι ποιεῖν ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὀνομάζει.* Wohin auch dies gehört: *Εἴ τις τὸν ἀγέννητον ἢ μέρος αὐτοῦ ἐκ Μαρίας λέγειν γεγεννῆσθαι τολμᾷ.*

4) Darauf bezieht ſich die Antitheſe in dem ſirmiſchen Glaubensbekenntniſſe von Chriſtus: *Οὗ ἡ βασιλεία ἀκατάπαυστος οὖσα διαμένει*

mußte er aber doch wohl fühlen, wie ſehr er mit einer ſolchen Behauptung in's Gedränge kam, wie er ſich in einen Streit mit der bibliſchen Lehre, die er beſonders veſthalten wollte, verwickelte. Es trat ihm die Frage entgegen: Was ſoll denn aus dieſer zur Unſterblichkeit erhobenen σὰρξ werden? „Darauf zu antworten — ſagt er — überſteigt unſere Erkenntniß. Wir ſehen nur im Räthſel und Spiegel, unſer Erkennen iſt Stückwerk. Das werden wir dann erſt einſehen, wenn wir von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen werden. Daher frage mich nicht über das, worüber ich nichts Beſtimmtes von der heiligen Schrift vernommen habe. Daher vermag ich nicht, von dieſer göttlichen mit dem Logos verbundenen σὰρξ etwas Beſtimmtes zu ſagen. Ich glaube aber nun der heiligen Schrift, daß Ein Gott iſt und deſſen Logos, der aus dem Vater hervorgegangen, damit Alles durch ihn werden ſollte, nach der allgemeinen Wiederherſtellung aber dem Gott und Vater, der ihm Alles unterworfen hat, ſich unterwerfen wird, damit der Logos ſo in Gott ſey, wie er auch vorher war." [1])

Der Schüler Marcells, Photinus, Biſchof von Sirmium in Niederpannonien, wurde, indem er die von dieſem empfangene Lehre weiter entwickelte, über die Grenze, welche dieſer ſich ſetzen wollte, hinausgeführt. Er konnte bei der unbeſtimmten, ſchwankenden Weiſe, wie Marcell über die Menſchheit Chriſti ſich ausſprach, nicht ſtehen bleiben. Das Streben, den Widerſpruch, den dieſer hatte ſtehen laſſen, aufzulöſen, trieb ihn weiter. Wenn Marcell nur von dem Intereſſe für die Logoslehre ausgegangen war und er nur, indem er dieſes veſthalten wollte, zu ſeiner eigenthümlichen Auffaſſung der Chriſtologie hingeführt wurde, ſo richtete hingegen Photin ſeine Aufmerkſamkeit auf die ganze Lehre von der Perſon Chriſti, und er ſuchte ſich eine angemeſſene Begriffsbezeichnung für dieſe zu bilden. So kam er zu einer dem Sabellianismus durchaus verwandten Auffaſſung.

---

1) c. Marcell. l. II. f. 53.

Er betrachtete den Logos als die göttliche Vernunft, die entweder in Gott verborgen denkende oder nach außen hin ſich offenbarende, würkſame, der *λόγος ἐνδιάθετος* oder *προφορικός*. [1]) Den Namen Sohn Gottes wollte er nicht auf den Logos, ſondern nur auf den in der Zeit erſchienenen Chriſtus anwenden. Erſt mit der Geburt von der Maria — lehrte er — habe das Daſeyn des Sohnes Gottes begonnen, vorher ſey er nur in der göttlichen Idee, der göttlichen Vorherbeſtimmung nach dageweſen. So erklärte er die altteſtamentlichen Stellen, welche von einer meſſianiſchen Präexiſtenz verſtanden wurden. [2]) Wie Sabellius betrachtete er eine gewiſſe Einſtrahlung des göttlichen Weſens in der Form des Logos als das Perſonbildende in Chriſto, die menſchliche Perſönlichkeit Chriſti als eine aus einer gewiſſen Hypoſtaſirung des Logos hervorgegangene. Es wird daher als ſeine Lehre bezeichnet, daß das ſich ausbreitende Weſen Gottes den Sohn Gottes mache, oder das ſich Ausbreiten des göttlichen Weſens der Sohn zu nennen ſey. [3]) Auch Photin lehrte, wie Marcell, daß das beſondere Reich Chriſti ein Ende nehmen werde, wenn jenes letzte Ziel erreicht ſey. [4]) Aber er wird wohl von Marcell

1) Die von dem erſten Concil zu Sirmium i. J. 357 der Lehre Photin's entgegengeſtellten Antitheſen ſind für die Charakteriſtik deſſelben beſonders wichtig. Hier finden wir dieſe Formel: *Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν λόγον λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀνάθεμα ἔστω.*

2) S. Epiphan. haeres. 51: *Ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ ἦν, ἀλλ' ἦν υἱός.* Von der Stelle Daniel 7, 13: *Τοῦτο προκαταγγελτικῶς ἔλεγεν, οὐχ ὡς τοῦ υἱοῦ ὑπάρχοντος, ἀλλὰ δὴ ὃ ἔμελλεν υἱὸς καλεῖσθαι μετὰ τὴν Μαρίαν, προχρηστικῶς τὰ πάντα ἀναφέρεται εἰς αὐτόν· ἀπαρχῆς δὲ οὔπω ἦν, λόγος δὲ ἦν, καθάπερ ἐν ἐμοὶ ὁ λόγος.* Damit ſtimmen auch die Antitheſen des ſirmiſchen Concils überein.

3) Der ſirmiſche Anathematismus: *Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν λέγοι ποιεῖν ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὀνομάζει.* Wohin auch dies gehört: *Εἴ τις τὸν ἀγέννητον ἢ μέρος αὐτοῦ ἐκ Μαρίας λέγειν γεγεννῆσθαι τολμᾷ.*

4) Darauf bezieht ſich die Antitheſe in dem ſirmiſchen Glaubensbekenntniſſe von Chriſtus: *Οὗ ἡ βασιλεία ἀκατάπαυστος οὖσα διαμένει*

mußte er aber doch wohl fühlen, wie ſehr er mit einer ſolchen Behauptung in's Gedränge kam, wie er ſich in einen Streit mit der bibliſchen Lehre, die er beſonders veſthalten wollte, verwickelte. Es trat ihm die Frage entgegen: Was ſoll denn aus dieſer zur Unſterblichkeit erhobenen σάρξ werden? „Darauf zu antworten — ſagt er — überſteigt unſere Erkenntniß. Wir ſehen nur im Räthſel und Spiegel, unſer Erkennen iſt Stückwerk. Das werden wir dann erſt einſehen, wenn wir von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen werden. Daher frage mich nicht über das, worüber ich nichts Beſtimmtes von der heiligen Schrift vernommen habe. Daher vermag ich nicht, von dieſer göttlichen mit dem Logos verbundenen σάρξ etwas Beſtimmtes zu ſagen. Ich glaube aber nun der heiligen Schrift, daß Ein Gott iſt und deſſen Logos, der aus dem Vater hervorgegangen, damit Alles durch ihn werden ſollte, nach der allgemeinen Wiederherſtellung aber dem Gott und Vater, der ihm Alles unterworfen hat, ſich unterwerfen wird, damit der Logos ſo in Gott ſey, wie er auch vorher war." [1])

Der Schüler Marcells, Photinus, Biſchof von Sirmium in Niederpannonien, wurde, indem er die von dieſem empfangene Lehre weiter entwickelte, über die Grenze, welche dieſer ſich ſetzen wollte, hinausgeführt. Er konnte bei der unbeſtimmten, ſchwankenden Weiſe, wie Marcell über die Menſchheit Chriſti ſich ausſprach, nicht ſtehen bleiben. Das Streben, den Widerſpruch, den dieſer hatte ſtehen laſſen, aufzulöſen, trieb ihn weiter. Wenn Marcell nur von dem Intereſſe für die Logoslehre ausgegangen war und er nur, indem er dieſes veſthalten wollte, zu ſeiner eigenthümlichen Auffaſſung der Chriſtologie hingeführt wurde, ſo richtete hingegen Photin ſeine Aufmerkſamkeit auf die ganze Lehre von der Perſon Chriſti, und er ſuchte ſich eine angemeſſene Begriffsbezeichnung für dieſe zu bilden. So kam er zu einer dem Sabellianismus durchaus verwandten Auffaſſung.

1) c. Marcell. l. II. f. 53.

Er betrachtete den Logos als die göttliche Vernunft, die entweder in Gott verborgen denkende oder nach außen hin ſich offenbarende, würkſame, der *λόγος ἐνδιάθετος* oder *προφορικός*.[1] Den Namen Sohn Gottes wollte er nicht auf den Logos, ſondern nur auf den in der Zeit erſchienenen Chriſtus anwenden. Erſt mit der Geburt von der Maria — lehrte er — habe das Daſeyn des Sohnes Gottes begonnen, vorher ſey er nur in der göttlichen Idee, der göttlichen Vorherbeſtimmung nach dageweſen. So erklärte er die altteſtamentlichen Stellen, welche von einer meſſianiſchen Präexiſtenz verſtanden wurden.[2] Wie Sabellius betrachtete er eine gewiſſe Einſtrahlung des göttlichen Weſens in der Form des Logos als das Perſonbildende in Chriſto, die menſchliche Perſönlichkeit Chriſti als eine aus einer gewiſſen Hypoſtaſirung des Logos hervorgegangene. Es wird daher als ſeine Lehre bezeichnet, daß das ſich ausbreitende Weſen Gottes den Sohn Gottes mache, oder das ſich Ausbreiten des göttlichen Weſens der Sohn zu nennen ſey.[3] Auch Photin lehrte, wie Marcell, daß das beſondere Reich Chriſti ein Ende nehmen werde, wenn jenes letzte Ziel erreicht ſey.[4] Aber er wird wohl von Marcell

---

1) Die von dem erſten Concil zu Sirmium i. J. 357 der Lehre Photin's entgegengeſtellten Antitheſen ſind für die Charakteriſtik deſſelben beſonders wichtig. Hier finden wir dieſe Formel: *Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν λόγον λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀνάθεμα ἔστω.*

2) S. Epiphan. haeres. 51: *Ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ ἦν, ἀλλ' ἦν υἱός.* Von der Stelle Daniel 7, 13: *Τοῦτο προκαταγγελτικῶς ἔλεγεν, οὐχ ὡς τοῦ υἱοῦ ὑπάρχοντος, ἀλλὰ δὴ ὃ ἔμελλεν υἱὸς καλεῖσθαι μετὰ τὴν Μαρίαν, προχρηστικῶς τὰ πάντα ἀναφέρεται εἰς αὐτόν· ἀπαρχῆς δὲ οὔπω ἦν, λόγος δὲ ἦν, καθάπερ ἐν ἐμοὶ ὁ λόγος.* Damit ſtimmen auch die Antitheſen des ſirmiſchen Concils überein.

3) Der ſirmiſche Anathematismus: *Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν λέγοι ποιεῖν ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὀνομάζει.* Wohin auch dies gehört: *Εἴ τις τὸν ἀγέννητον ἢ μέρος αὐτοῦ ἐκ Μαρίας λέγειν γεγεννῆσθαι τολμᾷ.*

4) Darauf bezieht ſich die Antitheſe in dem ſirmiſchen Glaubensbekenntniſſe von Chriſtus: *Οὗ ἡ βασιλεία ἀκατάπαυστος οὖσα διαμένει*

mußte er aber doch wohl fühlen, wie ſehr er mit einer ſolchen Behauptung in's Gedränge kam, wie er ſich in einen Streit mit der bibliſchen Lehre, die er beſonders veſthalten wollte, verwickelte. Es trat ihm die Frage entgegen: Was ſoll denn aus dieſer zur Unſterblichkeit erhobenen σὰρξ werden? „Darauf zu antworten — ſagt er — überſteigt unſere Erkenntniß. Wir ſehen nur im Räthſel und Spiegel, unſer Erkennen iſt Stückwerk. Das werden wir dann erſt einſehen, wenn wir von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen werden. Daher frage mich nicht über das, worüber ich nichts Beſtimmtes von der heiligen Schrift vernommen habe. Daher vermag ich nicht, von dieſer göttlichen mit dem Logos verbundenen σὰρξ etwas Beſtimmtes zu ſagen. Ich glaube aber nun der heiligen Schrift, daß Ein Gott iſt und deſſen Logos, der aus dem Vater hervorgegangen, damit Alles durch ihn werden ſollte, nach der allgemeinen Wiederherſtellung aber dem Gott und Vater, der ihm Alles unterworfen hat, ſich unterwerfen wird, damit der Logos ſo in Gott ſey, wie er auch vorher war.“ [1])

Der Schüler Marcells, Photinus, Biſchof von Sirmium in Niederpannonien, wurde, indem er die von dieſem empfangene Lehre weiter entwickelte, über die Grenze, welche dieſer ſich ſetzen wollte, hinausgeführt. Er konnte bei der unbeſtimmten, ſchwankenden Weiſe, wie Marcell über die Menſchheit Chriſti ſich ausſprach, nicht ſtehen bleiben. Das Streben, den Widerſpruch, den dieſer hatte ſtehen laſſen, aufzulöſen, trieb ihn weiter. Wenn Marcell nur von dem Intereſſe für die Logoslehre ausgegangen war und er nur, indem er dieſes veſthalten wollte, zu ſeiner eigenthümlichen Auffaſſung der Chriſtologie hingeführt wurde, ſo richtete hingegen Photin ſeine Aufmerkſamkeit auf die ganze Lehre von der Perſon Chriſti, und er ſuchte ſich eine angemeſſene Begriffsbezeichnung für dieſe zu bilden. So kam er zu einer dem Sabellianismus durchaus verwandten Auffaſſung.

---

1) c. Marcell. l. II. f. 53.

Er betrachtete den Logos als die göttliche Vernunft, die entweder in Gott verborgen denkende oder nach außen hin ſich offenbarende, würkſame, der *λόγος ἐνδιάθετος* oder *προφορικός*. [1]) Den Namen Sohn Gottes wollte er nicht auf den Logos, ſondern nur auf den in der Zeit erſchienenen Chriſtus anwenden. Erſt mit der Geburt von der Maria — lehrte er — habe das Daſeyn des Sohnes Gottes begonnen, vorher ſey er nur in der göttlichen Idee, der göttlichen Vorherbeſtimmung nach dageweſen. So erklärte er die altteſtamentlichen Stellen, welche von einer meſſianiſchen Präexiſtenz verſtanden wurden. [2]) Wie Sabellius betrachtete er eine gewiſſe Einſtrahlung des göttlichen Weſens in der Form des Logos als das Perſonbildende in Chriſto, die menſchliche Perſönlichkeit Chriſti als eine aus einer gewiſſen Hypoſtaſirung des Logos hervorgegangene. Es wird daher als ſeine Lehre bezeichnet, daß das ſich ausbreitende Weſen Gottes den Sohn Gottes mache, oder das ſich Ausbreiten des göttlichen Weſens der Sohn zu nennen ſey. [3]) Auch Photin lehrte, wie Marcell, daß das beſondere Reich Chriſti ein Ende nehmen werde, wenn jenes letzte Ziel erreicht ſey. [4]) Aber er wird wohl von Marcell

---

1) Die von dem erſten Concil zu Sirmium i. J. 357 der Lehre Photin's entgegengeſtellten Antitheſen ſind für die Charakteriſtik deſſelben beſonders wichtig. Hier finden wir dieſe Formel: *Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν λόγον λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀνάθεμα ἔστω.*

2) S. Epiphan. haeres. 51: *Ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ ἦν, ἀλλ' ἦν υἱός.* Von der Stelle Daniel 7, 13: *Τοῦτο προκαταγγελτικῶς ἔλεγεν, οὐχ ὡς τοῦ υἱοῦ ὑπάρχοντος, ἀλλὰ δὴ ὃ ἔμελλεν υἱὸς καλεῖσθαι μετὰ τὴν Μαρίαν, προχρηστικῶς τὰ πάντα ἀναφέρεται εἰς αὐτόν· ἀπαρχῆς δὲ οὔπω ἦν, λόγος δὲ ἦν, καθάπερ ἐν ἐμοὶ ὁ λόγος.* Damit ſtimmen auch die Antitheſen des ſirmiſchen Concils überein.

3) Der ſirmiſche Anathematismus: *Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν λέγοι ποιεῖν ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὀνομάζει.* Wohin auch dies gehört: *Εἴ τις τὸν ἀγέννητον ἢ μέρος αὐτοῦ ἐκ Μαρίας λέγειν γεγεννῆσθαι τολμᾷ.*

4) Darauf bezieht ſich die Antitheſe in dem ſirmiſchen Glaubensbekenntniſſe von Chriſtus: *Οὗ ἡ βασιλεία ἀκατάπαυστος οὖσα διαμένει*

mußte er aber doch wohl fühlen, wie ſehr er mit einer ſolchen Behauptung in's Gedränge kam, wie er ſich in einen Streit mit der bibliſchen Lehre, die er beſonders veſthalten wollte, verwickelte. Es trat ihm die Frage entgegen: Was ſoll denn aus dieſer zur Unſterblichkeit erhobenen σάρξ werden? „Darauf zu antworten — ſagt er — überſteigt unſere Erkenntniß. Wir ſehen nur im Räthſel und Spiegel, unſer Erkennen iſt Stückwerk. Das werden wir dann erſt einſehen, wenn wir von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen werden. Daher frage mich nicht über das, worüber ich nichts Beſtimmtes von der heiligen Schrift vernommen habe. Daher vermag ich nicht, von dieſer göttlichen mit dem Logos verbundenen σάρξ etwas Beſtimmtes zu ſagen. Ich glaube aber nun der heiligen Schrift, daß Ein Gott iſt und deſſen Logos, der aus dem Vater hervorgegangen, damit Alles durch ihn werden ſollte, nach der allgemeinen Wiederherſtellung aber dem Gott und Vater, der ihm Alles unterworfen hat, ſich unterwerfen wird, damit der Logos ſo in Gott ſey, wie er auch vorher war." [1])

Der Schüler Marcells, Photinus, Biſchof von Sirmium in Niederpannonien, wurde, indem er die von dieſem empfangene Lehre weiter entwickelte, über die Grenze, welche dieſer ſich ſetzen wollte, hinausgeführt. Er konnte bei der unbeſtimmten, ſchwankenden Weiſe, wie Marcell über die Menſchheit Chriſti ſich ausſprach, nicht ſtehen bleiben. Das Streben, den Widerſpruch, den dieſer hatte ſtehen laſſen, aufzulöſen, trieb ihn weiter. Wenn Marcell nur von dem Intereſſe für die Logoslehre ausgegangen war und er nur, indem er dieſes veſthalten wollte, zu ſeiner eigenthümlichen Auffaſſung der Chriſtologie hingeführt wurde, ſo richtete hingegen Photin ſeine Aufmerkſamkeit auf die ganze Lehre von der Perſon Chriſti, und er ſuchte ſich eine angemeſſene Begriffsbezeichnung für dieſe zu bilden. So kam er zu einer dem Sabellianismus durchaus verwandten Auffaſſung.

1) c. Marcell. l. II. f. 53.

Er betrachtete den Logos als die göttliche Vernunft, die entweder in Gott verborgen denkende oder nach außen hin ſich offenbarende, würkſame, der *λόγος ἐνδιάθετος* oder *προφορικός*.[1]) Den Namen Sohn Gottes wollte er nicht auf den Logos, ſondern nur auf den in der Zeit erſchienenen Chriſtus anwenden. Erſt mit der Geburt von der Maria — lehrte er — habe das Daſeyn des Sohnes Gottes begonnen, vorher ſey er nur in der göttlichen Idee, der göttlichen Vorherbeſtimmung nach dageweſen. So erklärte er die altteſtamentlichen Stellen, welche von einer meſſianiſchen Präexiſtenz verſtanden wurden.[2]) Wie Sabellius betrachtete er eine gewiſſe Einſtrahlung des göttlichen Weſens in der Form des Logos als das Perſonbildende in Chriſto, die menſchliche Perſönlichkeit Chriſti als eine aus einer gewiſſen Hypoſtaſirung des Logos hervorgegangene. Es wird daher als ſeine Lehre bezeichnet, daß das ſich ausbreitende Weſen Gottes den Sohn Gottes mache, oder das ſich Ausbreiten des göttlichen Weſens der Sohn zu nennen ſey.[3]) Auch Photin lehrte, wie Marcell, daß das beſondere Reich Chriſti ein Ende nehmen werde, wenn jenes letzte Ziel erreicht ſey.[4]) Aber er wird wohl von Marcell

---

1) Die von dem erſten Concil zu Sirmium i. J. 357 der Lehre Photin's entgegengeſtellten Antitheſen ſind für die Charakteriſtik deſſelben beſonders wichtig. Hier finden wir dieſe Formel: *Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν λόγον λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀνάθεμα ἔστω.*

2) S. Epiphan. haeres. 51: *Ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ ἦν, ἀλλ' ἦν υἱός.* Von der Stelle Daniel 7, 13: *Τοῦτο προκαταγγελτικῶς ἔλεγεν, οὐχ ὡς τοῦ υἱοῦ ὑπάρχοντος, ἀλλὰ δὴ ὃ ἔμελλεν υἱὸς καλεῖσθαι μετὰ τὴν Μαρίαν, προχρηστικῶς τὰ πάντα ἀναφέρεται εἰς αὐτόν· ἀπαρχῆς δὲ οὔπω ἦν, λόγος δὲ ἦν, καθάπερ ἐν ἐμοὶ ὁ λόγος.* Damit ſtimmen auch die Antitheſen des ſirmiſchen Concils überein.

3) Der ſirmiſche Anathematismus: *Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν λέγοι ποιεῖν ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὀνομάζει.* Wohin auch dies gehört: *Εἴ τις τὸν ἀγέννητον ἢ μέρος αὐτοῦ ἐκ Μαρίας λέγειν γεγεννῆσθαι τολμᾷ.*

4) Darauf bezieht ſich die Antitheſe in dem ſirmiſchen Glaubensbekenntniſſe von Chriſtus: *Οὗ ἡ βασιλεία ἀκατάπαυστος οὖσα διαμένει*

mußte er aber doch wohl fühlen, wie ſehr er mit einer ſolchen Behauptung in's Gedränge kam, wie er ſich in einen Streit mit der bibliſchen Lehre, die er beſonders veſthalten wollte, verwickelte. Es trat ihm die Frage entgegen: Was ſoll denn aus dieſer zur Unſterblichkeit erhobenen σάρξ werden? „Darauf zu antworten — ſagt er — überſteigt unſere Erkenntniß. Wir ſehen nur im Räthſel und Spiegel, unſer Erkennen iſt Stückwerk. Das werden wir dann erſt einſehen, wenn wir von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen werden. Daher frage mich nicht über das, worüber ich nichts Beſtimmtes von der heiligen Schrift vernommen habe. Daher vermag ich nicht, von dieſer göttlichen mit dem Logos verbundenen σάρξ etwas Beſtimmtes zu ſagen. Ich glaube aber nun der heiligen Schrift, daß Ein Gott iſt und deſſen Logos, der aus dem Vater hervorgegangen, damit Alles durch ihn werden ſollte, nach der allgemeinen Wiederherſtellung aber dem Gott und Vater, der ihm Alles unterworfen hat, ſich unterwerfen wird, damit der Logos ſo in Gott ſey, wie er auch vorher war." [1])

Der Schüler Marcells, Photinus, Biſchof von Sirmium in Niederpannonien, wurde, indem er die von dieſem empfangene Lehre weiter entwickelte, über die Grenze, welche dieſer ſich ſetzen wollte, hinausgeführt. Er konnte bei der unbeſtimmten, ſchwankenden Weiſe, wie Marcell über die Menſchheit Chriſti ſich ausſprach, nicht ſtehen bleiben. Das Streben, den Widerſpruch, den dieſer hatte ſtehen laſſen, aufzulöſen, trieb ihn weiter. Wenn Marcell nur von dem Intereſſe für die Logoslehre ausgegangen war und er nur, indem er dieſes veſthalten wollte, zu ſeiner eigenthümlichen Auffaſſung der Chriſtologie hingeführt wurde, ſo richtete hingegen Photin ſeine Aufmerkſamkeit auf die ganze Lehre von der Perſon Chriſti, und er ſuchte ſich eine angemeſſene Begriffsbezeichnung für dieſe zu bilden. So kam er zu einer dem Sabellianismus durchaus verwandten Auffaſſung.

1) c. Marcell. l. II. c. 53.

Er betrachtete den Logos als die göttliche Vernunft, die entweder in Gott verborgen denkende oder nach außen hin ſich offenbarende, würkſame, der *λόγος ἐνδιάθετος* oder *προφορικός*. [1]) Den Namen Sohn Gottes wollte er nicht auf den Logos, ſondern nur auf den in der Zeit erſchienenen Chriſtus anwenden. Erſt mit der Geburt von der Maria — lehrte er — habe das Daſeyn des Sohnes Gottes begonnen, vorher ſey er nur in der göttlichen Idee, der göttlichen Vorherbeſtimmung nach dageweſen. So erklärte er die altteſtamentlichen Stellen, welche von einer meſſianiſchen Präexiſtenz verſtanden wurden. [2]) Wie Sabellius betrachtete er eine gewiſſe Einſtrahlung des göttlichen Weſens in der Form des Logos als das Perſonbildende in Chriſto, die menſchliche Perſönlichkeit Chriſti als eine aus einer gewiſſen Hypoſtaſirung des Logos hervorgegangene. Es wird daher als ſeine Lehre bezeichnet, daß das ſich ausbreitende Weſen Gottes den Sohn Gottes mache, oder das ſich Ausbreiten des göttlichen Weſens der Sohn zu nennen ſey. [3]) Auch Photin lehrte, wie Marcell, daß das beſondere Reich Chriſti ein Ende nehmen werde, wenn jenes letzte Ziel erreicht ſey. [4]) Aber er wird wohl von Marcell

1) Die von dem erſten Concil zu Sirmium i. J. 357 der Lehre Photin's entgegengeſtellten Antitheſen ſind für die Charakteriſtik deſſelben beſonders wichtig. Hier finden wir dieſe Formel: *Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν λόγον λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀνάθεμα ἔστω.*

2) S. Epiphan. haeres. 51: *Ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ ἦν, ἀλλ' ἦν υἱός.* Von der Stelle Daniel 7, 13: *Τοῦτο προκαταγγελτικῶς ἔλεγεν, οὐχ ὡς τοῦ υἱοῦ ὑπάρχοντος, ἀλλὰ δὴ ὃ ἔμελλεν υἱὸς καλεῖσθαι μετὰ τὴν Μαρίαν, προχρηστικῶς τὰ πάντα ἀναφέρεται εἰς αὐτόν· ἀπαρχῆς δὲ οὔπω ἦν, λόγος δὲ ἦν, καθάπερ ἐν ἐμοὶ ὁ λόγος.* Damit ſtimmen auch die Antitheſen des ſirmiſchen Concils überein.

3) Der ſirmiſche Anathematismus: *Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν λέγοι ποιεῖν ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὀνομάζει.* Wohin auch dies gehört: *Εἴ τις τὸν ἀγέννητον ἢ μέρος αὐτοῦ ἐκ Μαρίας λέγειν γεγεννῆσθαι τολμᾷ.*

4) Darauf bezieht ſich die Antitheſe in dem ſirmiſchen Glaubensbekenntniſſe von Chriſtus: *Οὗ ἡ βασιλεία ἀκατάπαυστος οὖσα διαμένει*

dadurch ſich unterſchieden haben, daß er, wenngleich er ein bevorſtehendes Ende des Reiches Chriſti behauptete, doch dies nicht auf die durch Einſtrahlung des Logos gebildete Perſönlichkeit Chriſti ausdehnte, ſondern dieſer eine ewige Dauer beilegte. Wäre dies nicht der Fall geweſen, ſo würde man ihm dieſe Beeinträchtigung der Würde Chriſti wohl zum Vorwurf gemacht haben. Aus den ſirmiſchen Antitheſen läßt ſich auch wohl ſchließen, daß er die Namen „heiliger Geiſt" und „Paraklet" nur auf die Thätigkeit Gottes oder Chriſti bezog.

Von der eigentlichen Lehre Photins muß man nun aber das, was gewöhnlich unter dieſem Namen verſtanden wurde, unterſcheiden. Die feinen Unterſchiede zwiſchen den Lehren der Monarchianer wußte man nicht zu bemerken, und da Photin mit der ſamoſateniſchen Lehre von der Trias manches Ähnliche hatte, konnte man deſto leichter ſeine ganze Lehre mit der ſamoſateniſchen verwechſeln.

Im Gegenſatze gegen dieſe beiden Richtungen in der Auffaſſung der Lehre von Chriſtus, die arianiſche und die ſogenannte photinianiſche, d. h. alſo eigentlich die ſamoſateniſche, bildeten ſich nun die beiden Tendenzen in dem dogmatiſch-polemiſchen Intereſſe, die Vollſtändigkeit der menſchlichen Natur Chriſti von der einen, und die wahre perſönliche Vereinigung beider Naturen von der andern Seite zu behaupten. Je nachdem die eine oder die andere Tendenz vorherrſchte, konnten nun auch Differenzen in der Auffaſſung der Lehre ſich bilden. Indem man aber die Annahme der perſönlichen Einheit bei der Vollſtändigkeit einer in die Verbindung mit dem Logos aufgenommenen Menſchennatur als das Weſentliche veſtzuhalten ſuchte, konnten dabei noch manche Differenzen eigenthümlicher Auffaſſung, unbeſchadet der Glaubenseintracht, beſtehen. [1]) Die angeſehenſten Kirchen-

---

εἰς τοὺς αἰῶνας ἀπείρους. Ἔσται γὰρ καθεζόμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.

1) Wie z. B. Hilarius von Poitiers das Eigenthümliche ſeiner Lehre

lehrer, ein Athanaſius, ein Baſilius von Cäſarea und ein Gregor von Nazianz bemühten ſich, die Glaubenseintracht von dieſer Seite zu erhalten und die aufkeimenden Spaltungen zu unterdrücken. Aber ſchon war der Keim ſolcher Gegenſätze vorhanden, die nicht mehr zurückgedrängt werden konnten, ſondern ſich unaufhaltſam weiter entwickeln mußten.

Von beſonderer Bedeutung iſt der Einfluß der beiden großen Kirchenlehrer Kappadociens, des Gregor von Nazianz und des Gregor von Nyſſa auf die Entwickelung dieſer Lehre. Wir finden bei ihnen die Fortbildung der durch Origenes gegebenen Richtung. Sie nehmen von dem Origenes die Lehre auf, daß ſich der Logos durch die Vermittelung einer vernünftigen menſchlichen Seele (einer ψυχὴ νοερὰ) mit der ſinnlichen Natur verbunden habe. Das Weſentliche dieſer Verbindung, die Merkmale der perſönlichen Einheit, ſetzten ſie darin, daß der göttliche Logos alle Theile der menſchlichen Natur in die Gemeinſchaft mit ſich aufgenommen und ſie durchdrungen habe. Sie behaupteten

---

ſo ausdrückte: „Christum sibi animam assumsisse ex se et corpus per se," d. h. eine aus ſeinem göttlichen Weſen auf gewiſſe Weiſe abgeleitete, demſelben beſonders verwandte Seele, und einen durch göttliche Einwürkung auf wunderbare Weiſe ſo gebildeten Körper, daß er, wenngleich der Geſtalt nach den übrigen menſchlichen Körpern gleich, doch von höherer Natur war, ſo daß er ſich allen ſinnlichen Affektionen, denen er nicht durch natürliche Nothwendigkeit unterworfen war, nur aus freiem Entſchluſſe nach beſonderer Abſicht zum Heile der Menſchen unterzog, κατ' οἰκονομίαν. S. Hilar. de trinitate l. IX. et X. Eine der von Clemens Alexandrinus in der vorigen Periode aufgeſtellten ähnliche Lehre, nach der freilich insbeſondere in Beziehung auf das Letzte, das Ideal rein menſchlicher Tugend, welches Chriſtus darſtellen mußte, um Erlöſer der Menſchheit und Urheber einer neuen ſittlichen Schöpfung in derſelben zu ſeyn, nicht recht verſtanden werden konnte. Zu dem Zweiten ließ ſich Hilarius verführen durch die falſche ascetiſche Anſicht, welche die Sünde aus der Sinnlichkeit beſonders ableitete; bei der erſteren Behauptung aber ſchwebte ihm das Richtige vor, daß die menſchliche Natur Chriſti nicht als eine aus dem natürlichen Entwickelungsgange der ſündhaften Menſchheit hervorgehende betrachtet werden könne.

zwar, daß dieſe Durchdringung, der Potenz nach, gleich von dem erſten Augenblicke des menſchlichen Daſeyns vor ſich gegangen, aber mit Origenes lehrten ſie zugleich, daß die Folgen derſelben, in Rückſicht auf alle Theile der menſchlichen Natur, ſich vollends erſt nach Chriſti Auferſtehung entwickelt hätten, daß mit ſeiner Verherrlichung auch ſein Körper zu einem dem göttlichen Weſen analogen Zuſtande verklärt worden. [1])

Gegen die Beſchuldigung des Eunomius, daß mit der Annahme einer vollſtändigen Menſchennatur in Chriſto neben der göttlichen eine Zweiheit in ihm geſetzt werde, ſagt Gregor von Nyſſa: „Allerdings würde eine ſolche Zweiheit ſtattfinden, wenn in Chriſto neben der göttlichen Natur eine fremdartige in ihren eigenthümlichen Merkmalen und Eigenſchaften beſtände. Da aber Alles nach der Analogie der göttlichen Natur umgebildet worden, in welche die menſchliche, wie das Holz in das Feuer, aufgegangen, ſo finde keine ſolche Unterſcheidung mehr ſtatt." [2]) Aus dieſer Theorie wurde die Berechtigung zu einer Übertragung der göttlichen Prädikate auf die menſchliche Natur, und umgekehrt, zu einer gegenſeitigen Verwechſelung der Prädikate abgeleitet. [3]) Wie bei dem Gregor von Nyſſa die Grundſätze der origeniſtiſchen Glaubenslehre überall ſchärfer hervortreten, als bei dem Gregor von Nazianz, ſo behauptete er, daß der verherrlichte Körper Chriſti durch das Aufgehen (die *ἀνάκρασις*) in das Weſen der göttlichen Natur, Schwere, Geſtalt, Farbe, Beſchränkung, alle Eigenſchaften der ſinnlichen Natur abgelegt habe; eine eigentlich menſchliche Natur ſey ihm nur während ſeiner irdiſchen Erſchei-

---

1) S. Bd. II. 2te Aufl. S. 1102.

2) Man ſieht hier manches dem ſpäteren Monophyſitismus Analoge. S. Gregor. Nyss. orat. IV. f. 589. T. III. f. 265. Deſſen ep. ad Theophilum.

3) Die *ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων*, welche nachher die Urſache ſo vieles Streites wurde.

nung zuzuſchreiben. Er lehrte daher auch eine Allgegenwart der verherrlichten Menſchheit Chriſti: „Auf dieſelbe Weiſe, wie Chriſtus in den überirdiſchen Regionen iſt, iſt er auch mit uns in allen Theilen der Welt.“ [1])

Im Gegenſatze gegen dieſe aus der origeniſtiſchen Theologie abgeleitete Theorie bildete ſich das Syſtem des jüngeren Apollinaris, eines durch das Studium der alten griechiſchen Literatur wiſſenſchaftlich ausgebildeten Mannes aus Laodicea in Syrien, zuletzt Biſchof dieſer Stadt. Was die ganze theologiſche Richtung dieſes Mannes betrifft, ſo gehörte er zu Denen, welche keinen blinden Glauben wollten, ſondern eine Ausgleichung des Gegenſatzes zwiſchen Glauben und Erkennen, eine auch die denkende Vernunft befriedigende Darſtellung der Glaubenslehre erzielten. Die Unterſuchung der Glaubenslehren ſollte dazu dienen, wie er meinte, daß man ſich des Inhalts derſelben vollſtändig und klar bewußt würde und die von anderen Standpunkten herrührenden fremdartigen Elemente, welche ſich auf unwillkührliche und unbewußte Weiſe damit vermiſcht hatten, davon ſonderte. Die wiſſenſchaftliche Entwickelung ſollte den begrifflichen, dem reinen Inhalte entſprechenden Ausdruck der Glaubenslehre geben. So bemerkte er namentlich, wie unvermerkt der jüdiſche und der heidniſche Standpunkt in das chriſtliche Bewußtſeyn ſich einmiſchten, und es bedürfe daher zur Reinerhaltung des chriſtlichen Glaubens einer Verwahrung gegen jene Vermiſchung durch dieſe begriffliche Auffaſſung. „Der Glaube allein — behauptete er gegen Diejenigen, welche immer nur vom Glauben ſprachen und alle neue Unterſuchung zurückwieſen — ſey noch nicht etwas Gutes, ſondern

---

1) Milder drückt ſich Gregor von Nazianz aus, daß man dem verherrlichten Körper zwar keine eigentlich ſinnliche Beſchaffenheit, aber auch kein geiſtiges Weſen (φύσις ἀσώματος) zuſchreiben, daß man von der Beſchaffenheit ſeines verherrlichten Körpers (θεοειδεστέρου σώματος) nichts weiter beſtimmen könne. Gregor. Naz. orat. XL. f. 671.

es komme auf deſſen Inhalt an: nur der fromme Glaube, der den ächten chriſtlichen Inhalt in ſich faſſe, ſey etwas Gutes. Um aber dieſen Inhalt rein zu bewahren, die unfrommen Elemente abzuwehren, dazu bedürfe es der Unterſuchung. Der Glaube ohne Prüfung habe auch der Eva nichts genützt. Alſo müſſe auch der Glaube der Chriſten ein von Prüfung begleiteter ſeyn, damit er nicht unvermerkt mit den Meinungen der Heiden oder Juden ſich vermiſche." [1]) Er wollte keinen ſchroffen Supranaturalismus, ſondern eine ſolche Auffaſſung des Übernatürlichen, wobei auch die Natur in ihren Rechten anerkannt würde, das Übernatürliche in der Zuſammenſtimmung mit dem Natürlichen, wie dies Princip ausgeſprochen iſt in den Worten: „Die Natur wird nicht zerſtört von ihrem Schöpfer", [2]) in welchen Worten dies ausgeſagt iſt, daß Gott auch das Übernatürliche nicht auf ſolche Weiſe würke, daß dadurch die Naturgeſetze umgeſtoßen, die in den Geſetzen ſeiner Natur gegründete Eigenthümlichkeit eines Weſens zerſtört werde. Es wird daraus folgen, was Apollinaris an jener Stelle auch ausdrücklich daraus ableitet, daß Gott alle Weſen auf eine ihrer eigenthümlichen Natur entſprechende Weiſe als ſeine Organe gebrauche, alſo z. B. mit der formalen Freiheit begabte vernünftige Weſen auf keine ſolche Weiſe, daß ihre Eigenthümlichkeit als freie Weſen dadurch vernichtet werde, nicht auf ſolche Weiſe, daß das, was ſie von den Naturweſen unterſcheide, dadurch aufgehoben werde. Es erhellt, wie folgenreich das hier ausgeſprochene Princip iſt.

Das Intereſſe für das Eigenthümliche des chriſtlichen

---

1) *Μόνον τὴν εὐσεβῆ πίστιν ἀγαθὸν ἦν νομίζεσθαι· μηδὲ γὰρ τῇ Εὔᾳ συνενεγκεῖν τὴν ἀνεζέταστον πίστιν, ὥστε προσῆκε καὶ τὴν τῶν Χριστιανῶν ἐξητασμένην εἶναι, μή που λάθῃ ταῖς τῶν Ἑλλήνων ἢ τῶν Ἰουδαίων συνεμπεσοῦσα δόξαις* Gregor. Nyss. Antirrhetic. c. Apollinar. (Zacagni monum. vet. T. I.) p. 130.

2) *Οὐ φθείρεται ἡ φύσις ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτήν.* L. c. p. 245.

Glaubens und das wiſſenſchaftliche Intereſſe waren bei ihm mit einander verbunden. Es war ihm eben darum zu thun, durch ſeine Unterſuchungen das ſupernaturale Element des chriſtlichen Glaubens, das er durch manche für rechtgläubig geltende Auffaſſungen gefährdet glaubte, zu ſeiner vollen Geltung zu bringen. So ſchien ihm namentlich durch die von dem Origenes herrührende Auffaſſung von einer vernünftigen menſchlichen Seele, welche ſich der Logos als das Organ ſeiner Selbſtoffenbarung in der Menſchheit angeeignet habe, die Lehre von Chriſtus als dem Gottmenſchen ihrer wahren Bedeutung beraubt worden. Unmerklich ſey man von dieſem Punkte aus dahin gerathen, einen bloßen Propheten, der einer beſonderen Erleuchtung durch den Logos genoſſen, an die Stelle des Gottmenſchen zu ſetzen. Es war ihm, wie den älteren, von Origenes beſtrittenen Patripaſſianern, das Wichtigſte, gerade dies veſtzuhalten, daß in der Erſcheinung Chriſti Gott ſelbſt unmittelbar ſich offenbare. Er meinte mit mathematiſcher Nothwendigkeit darthun zu können,[1]) wie man ſich die Anſchauung von der Perſon Chriſti bilden müſſe, wenn man ihn conſequenterweiſe als den Gottmenſchen anerkennen wolle, indem er Diejenigen, welche die Menſchwerdung des Logos in die Verbindung deſſelben mit einer menſchlichen Seele ſetzten, beſchuldigte, daß ſie in Chriſto den Gottmenſchen nicht wahrhaft erkennen könnten. Er ſtellte das Dilemma ihnen entgegen: Entweder der Menſch, welcher in die Verbindung mit dem göttlichen Logos aufgenommen worden, behielt ſeinen ſich ſelbſt beſtimmenden freien Willen bei, ſo konnte nimmermehr eine wahre perſönliche Vereinigung daraus hervorgehen. So iſt der mit freiem Willen begabte Menſch nur ein Organ, durch welches der Logos würkt, ähnlich wie er Propheten und heilige Menſchen als Organe ſich aneignete.[2]) Chriſtus iſt

1) *Γεωμετρικαῖς ἀποδείξεσι καὶ ἀνάγκαις.*

2) *Σοφία φωτίζουσα νοῦν ἀνθρώπου, αὕτη δὲ καὶ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις.* Antirrhetic. p. 215.

nur graduell von anderen erleuchteten Gottesgeſandten verſchieden. Er iſt nicht der Gottmenſch, ſondern nur ein göttlicher Menſch, gleichwie die Gläubigen ſolche werden, nur ein Gotte zum Organ dienender Menſch.[1]) Oder man müſſe annehmen, daß die menſchliche Natur in dieſer Vereinigung mit dem göttlichen Logos ihren freien Willen eingebüßt habe. Da dieſer nun zum Weſen der menſchlichen Natur gehöre, ſo höre ſie, den freien Willen verlierend, auf, eine menſchliche Natur zu ſeyn, und es könne ſomit auch von einer Verbindung der Gottheit und Menſchheit nicht die Rede ſeyn. Es laſſe ſich gleichfalls nicht denken, daß Gott der Schöpfer der menſchlichen Natur ſie deſſen, was ihr Weſen ausmacht, berauben und ſie ſomit vernichten ſollte.[2])

Apollinaris machte daher ſeinen Gegnern den Vorwurf, daß ſie, wie Paulus von Samoſata und Photin, in Chriſto nicht den Gottmenſchen, ſondern nur den göttlichen Menſchen anerkennten,[3]) daß ſie aus dem Einen Chriſtus zwei Perſonen, zwei Gottesſöhne, einen eigentlichen und einen uneigentlichen Gottesſohn, machten.[4]) Er ſagt gegen jene Vertreter der gewöhnlichen Auffaſſung: „Wenn, wer Gott aufnimmt, wahrer Gott iſt, ſo gebe es viele Götter, da

---

1) *Οὐχ ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος, ἀλλ᾽ ἐπουρανίου θεοῦ δοχεῖον.* Antirrhetic. p. 255. *Ἄνθρωπος ἔνθεος.*

2) *Φθορὰ τοῦ αὐτεξουσίου ζώου τὸ μὴ εἶναι αὐτεξούσιον· οὐ φθείρεται δὲ ἡ φύσις ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτήν.* L. c. p. 245.

3) *Τὸ ἄνθρωπον ἔνθεον τὸν Χριστὸν ὀνομάζειν, ἐναντίον εἶναι ταῖς ἀποστολικαῖς διδασκαλίαις, ἀλλότριον δὲ τῶν συνόδων, Παῦλον δὲ καὶ Φωτεινὸν καὶ Μάρκελλον τῆς τοιαύτης διαστροφῆς κατάρξαι.* L. c. p. 135. Von ſeinem Standpunkte aus verſtand er die Worte „*ἄνθρωπος ἔνθεος*“ und „*θεῖος*“ gleichbedeutend, da nach ſeiner Theorie ein aus Geiſt und Leib beſtehender Menſch, in dem Gott wohnte, nichts anders ſeyn konnte, als ein von dem göttlichen Geiſte beſonders beſeelter, göttlicher Menſch. Merkwürdig auch, wie falſch er die Lehre ſeines Zeitgenoſſen, des Marcellus von Ancyra, auffaßte (ſ. oben).

4) Einen *φύσει* und einen bloß *θέσει υἱός.* L. c. p. 209. 185. 232.

Viele Gott aufnähmen.“ [1]) Er beſchuldigt ſeine Gegner, daß ſie als unter dem Scheine des Glaubens Ungläubige des vom Weibe geborenen und von den Juden gekreuzigten Gottes ſich ſchämten gleichwie Jene. [2]) Und er weiß ſo wenig die göttlichen Thatſachen von der begrifflichen Auffaſſung derſelben zu unterſcheiden, daß er ſagen konnte: Wie ſie ſich Chriſti ſchämten, werde Chriſtus auch ihrer ſich ſchämen.

Die Lehre von Chriſtus, als dem Gottmenſchen, hielt Apollinaris für die eigentlich charakteriſtiſche Grundlehre des Chriſtenthums: daß Chriſtus ein mit Gott verbundener Menſch geweſen, in göttlicher Kraft Wunder verrichtet habe, das — meinte er — könnten auch Juden und Heiden zugeben, wie die Juden ja Solches von dem Elias ſagten; nur der Glaube an den Gottmenſchen ſey das, was den Chriſten mache. [3])

Aber wie realiſirte ſich nun Apollinaris von ſeinem Standpunkte aus die Idee des Gottmenſchen, die ihm ſo wichtig war? Zwei in ihrer Vollſtändigkeit verharrende Weſen — dachte er — können ſich nie zu einem Ganzen verbinden, aus der Verbindung der vollſtändigen Menſchennatur mit der Gottheit konnte nimmer Eine Perſon werden; [4]) insbeſondere konnte die vernünftige Seele des Menſchen nicht in die Gemeinſchaft des göttlichen Logos zur Bildung einer Perſon aufgenommen werden. Das war die negative Seite von der Lehre des Apollinaris;

---

1) *Εἰ ὁ θεὸν δεξάμενος, θεός ἐστιν ἀληθινὸς, πολλοὶ ἂν εἶεν θεοὶ, ἐπειδὴ πολλοὶ δέχονται τὸν θεόν.* Antirrhetic. p. 237.

2) *Οἱ δὲ ἐν σχήματι πίστεως ἄπιστοι τῷ ἐκ γυναικὸς τεχθέντι θεῷ καὶ σταυρωθέντι πρὸς Ἰουδαίων ὁμοίως ἐκείνοις ἐπαισχύνονται.* L. c. p. 185.

3) *Ἀλλ᾽ ἐδέξαντο ἂν Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι, εἴπερ ἄνθρωπον ἔνθεον εἶναι τὸν τεχθέντα ἐλέγομεν, ὥσπερ Ἠλίαν.* L. c. p. 184.

4) Ein Hauptſatz des Apollinaris: *Εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν.* L. c. p. 223.

was aber die poſitive betrifft, ſo hängt dieſe mit der eigenthümlichen Anthropologie deſſelben genau zuſammen. Er nahm mit vielen Anderen ſeiner Zeit an, daß die menſchliche Natur aus dreien Theilen beſtehe, der vernünftigen Seele, welche das Weſen der menſchlichen Natur ausmacht,[1] der thieriſchen Seele, dem animaliſchen Lebensprincip,[2] und dem Körper, zwiſchen welchem und dem Geiſte jene Seele das Vermittelnde iſt. Der Körper hat an und für ſich keine Begehrkraft; aber die mit ihm verbundene Seele iſt die Quelle der vernunftwiderſtrebenden Begierden. Auch bei dem Paulus glaubte Apollinaris dieſe Seele bezeichnet zu finden, da wo von einem Begehren des Fleiſches wider den Geiſt die Rede iſt.[3] Der menſchliche wandelbare Geiſt war zu ſchwach, um dieſe widerſtrebende Seele ſich zu unterwerfen, daher die Herrſchaft der ſündhaften Begierden. Zur Erlöſung der Menſchheit von der Herrſchaft der Sünde mußte daher ein unwandelbarer göttlicher Geiſt, der Logos ſelbſt, mit dieſen beiden Theilen der menſchlichen Natur ſich verbinden. Zu dem Weſen jener niederen Seele gehört es nicht, wie zum Weſen der höheren, daß ſie ſich ſelbſt beſtimmt, ſondern im Gegentheile, daß ſie von einem höheren Princip beſtimmt und regiert wird; nur war der menſchliche Geiſt zu ſchwach dazu; die Beſtimmung der menſchlichen Natur wird daher realiſirt, indem der Logos, als unwandelbarer göttlicher Geiſt, dieſe niedere Seele beherrſcht und ſo die Harmonie zwiſchen dem Niederen und Höheren in der menſchlichen Natur herſtellt.[4]

---

1) Ψυχὴ λογικὴ, πνεῦμα, νοῦς.

2) Der ψυχὴ ἄλογος.

3) Antirrhetic. p. 138.

4) Der νοῦς ſeiner Natur nach das αὐτοκίνητον, die ψυχὴ ἄλογος das ἑτεροκίνητον. Οὐκ ἄρα σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι' ἀναλήψεως νοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ προςλήψεως σαρκὸς, ᾗ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι, ἐδεῖτο δὲ ἀτρέπτου νοῦ,

So nahm Apollinaris, wie es ihm nothwendig ſchien, um Chriſtus als Gottmenſchen und die wahre Einheit in ihm anzuerkennen, nur Eine Natur in Chriſto, die menſchgewordene göttliche, und nur Eine derſelben entſprechende Willensbewegung, und Eine Thätigkeit als die das ganze Leben beſeelende an; denn Alles in ihm ſollte von dem unwandelbaren Geiſte als dem bewegenden Princip ausgegangen ſeyn, gleichwie bei dem Menſchen das ganze Leben durch die höhere Seele beſtimmt und geleitet wird. In einem Briefe an den Kaiſer Jovianus ſagt Apollinaris: „Als die Fülle der Zeit kam, ſandte Gott ſeinen vom Weibe gebornen Sohn, daß er ſollte Sohn Gottes und Gott dem Geiſte nach, Menſchenſohn dem Fleiſche nach ſeyn, der Eine Sohn nicht zwei Naturen, Eine anzubetende Natur und Eine, der keine Anbetung gebührt, ſondern Eine Natur des Gottes Logos als die fleiſchgewordene, welcher Eine Anbetung mit ihrem Fleiſche gebührt.“ [1]) Die zwei Naturen, die göttliche und menſchliche, — meinte er — ſeyen in ihm zu Einer verſchmolzen, er ſey als der Herr in dieſer Einen aus der Gottheit und Menſchheit zuſammengeſetzten Natur anzuerkennen. [2]) In ſeinem gegen den Biſchof Diodorus von Tarſus geſchriebenen Werke ſagt er: „Das Werkzeug und das, wodurch daſſelbe in Bewegung geſetzt wird, bringt ſeiner Natur nach nur die Eine Würkſamkeit hervor, und wo die Würkſamkeit Eine iſt, liegt auch Ein Weſen zu Grunde.“ [3]) „Etwas Unmögliches wollen Diejenigen möglich

---

μὴ ὑποπίπτοντος αὐτῇ διὰ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλὰ συναρμόζοντος αὐτὴν ἀβιάστως ἑαυτῷ. L. c. p. 225.

1) *Οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱὸν, μίαν προςκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροςκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προςκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προςκυνήσει.* Maji Scriptorum nova collectio T. VII. 1833. p. 16.

2) *Μιᾷ συγκράτῳ τῇ φύσει ἄνθρωπον τὸν κυρίον λέγομεν.* L. c. p. 16.

3) *Ὀργανὸν καὶ τὸ κοινοῦν μίαν πέφυκεν ἀποτελεῖν τὴν ἐνέργειαν. Ὧι δὲ μία ἡ ἐνέργεια, μία καὶ ἡ οὐσία, μία ἄρα γέγονεν οὐσία τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκός.* L. c. p. 20.

machen (mit einem Finger einen Felſen durchbohren), welche in Chriſto zwei Geiſter annehmen, einen göttlichen und einen menſchlichen;[1]) denn wenn jeder Geiſt ſich ſelbſt frei nach ſeiner eigenthümlichen Natur beſtimmt, ſo iſt es unmöglich, daß in Einem Subjekte zwei, die das Gegentheil wollen, mit einander verbunden ſeyen."[2]) „Da Paulus herrlich ſagt: In dem allmächtigen Gott leben, weben und ſind wir, ſo war auch ſein Wille durch den im Fleiſche wohnenden Logos genug, um daſſelbe zu beleben und in Bewegung zu ſetzen, indem die göttliche Thätigkeit die Stelle der Seele vertritt."[3]) „Wenn zwei eigenthümliche Weſen ſich mit einander verbinden, — lehrte er — ſo entſteht ein mittleres, wie bei dem Mauleſel die Eigenſchaften des Eſels und des Pferdes zuſammenkommen, wie aus der Miſchung zweier Farben eine dritte entſteht. Nichts aber, was eine ſolche Vermittelung bildet, hat die beiderlei entgegengeſetzten Eigenſchaften vollſtändig, ſondern theilweiſe gemiſcht; ſo iſt die Vermittelung von Gott und Menſch in Chriſto: er iſt alſo weder ganz Menſch, noch ganz Gott, ſondern eine Miſchung von Gott und Menſch."[4])

---

1) *Δακτύλῳ γλίφουσι πέτραν οἱ δύο νόας ἐπὶ Χριστοῦ δογματίζοντες.*

2) *Εἰ γὰρ πᾶς νοῦς αὐτοκράτωρ ἐστὶ ἰδικῷ θελήματι κατὰ φύσιν κινούμενος, ἀδύνατόν ἐστιν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο τοὺς τἀναντία θέλοντας ἀλλήλοις συνυπάρχειν.* Maji T. VII. p. 70.

3) *Ἐπεὶ γὰρ ἄριστα Παῦλος βοᾷ, ἐν τῷ παντοκράτορι θεῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν, ἤρκει καὶ μόνον τὸ αὐτοῦ θέλημα, διὰ ἐν τῇ σαρκὶ σκηνώσαντος λόγου πρὸς τὸ ταύτην ζωοποιεῖν καὶ κινεῖν, ἀναπληρούσης τῆς θείας ἐνεργείας τὸν τῆς ψυχῆς τόπον καὶ τοῦ ἀνθρωπίνου νοός.* L. c. p. 203.

4) *Μεσότητες γίνονται ἰδιοτήτων διαφόρων εἰς ἓν συνελθουσῶν, ὡς ἐν ἡμιόνῳ ἰδιότης ὄνου καὶ ἵππου καὶ ἐν γλαυκῷ χρώματι ἰδιότης λευκοῦ καὶ μέλανος· οὐδεμία δὲ μεσότης ἑκατέρας ἔχει τὰς ἀκρότητας ἐξ ὁλοκλήρου, ἀλλὰ μερικῶς ἐπιμεμιγμένας· μεσότης δὲ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἐν Χριστῷ, οὐκ ἄρα οὔτε ἄνθρωπος ὅλος οὔτε θεὸς, ἀλλὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις.* L. c. p. 310.

Auf ſolche Weiſe meinte Apollinaris alle bei der andern Auffaſſung ſtattfindenden Schwierigkeiten vermieden und gezeigt zu haben, wie man ſich Göttliches und Menſchliches in Chriſto zu perſönlicher Einheit vereinigt denken müſſe. Chriſtus, wie jeder Menſch beſtehend aus dreien Theilen, aus Geiſt, Seele und Körper, nur mit dem Unterſchiede, daß die Stelle des ſchwachen, wandelbaren Geiſtes ein unwandelbarer, göttlicher Geiſt bei ihm vertrat; darum iſt aber auch Chriſtus der Gottmenſch, der himmliſche Menſch, welcher Name ihm ſonſt nicht zu Theil werden könnte. Da Apollinaris den Geiſt als den eigentlichen Menſchen betrachtete und an die Stelle des menſchlichen Geiſtes den göttlichen, unwandelbaren, den Logos in Chriſto ſetzte, ſo konnte er daher in dieſer Beziehung ſagen, daß der Logos Menſch war vor ſeiner Erſcheinung in der Menſchheit, die Stellen, wo Chriſtus von ſeinem Seyn bei dem Vater vor der Schöpfung redet, darauf beziehend. „Es präexiſtirt — ſagt er nach dieſem Begriffszuſammenhange [1]) — der Menſch Chriſtus, nicht als wenn der Geiſt, das heißt Gott, ein von ihm verſchiedener wäre, ſondern ſo, daß der Herr in der Natur des Gottmenſchen der göttliche Geiſt iſt. [2]) Nur ſo könne man verſtehen, wie er **vor** der irdiſchen Geburt da war, vor Allem da war, Eines Geſchlechts mit Gott iſt.“ [3]) Daher ſagt er, daß Chriſtus nicht Menſch geworden ſey, ſondern **wie** ein Menſch, nämlich nicht von

---

1) Wir brauchen uns nach Entwickelung des Sinnes, welchen ſolche Äußerungen im Zuſammenhange der Ideen des Apollinaris haben, auf die Widerlegung willkührlicher Ausdeutungen, die man ſich von einem dem Apollinaris ganz fremden ſpekulativen Standpunkte erlaubt hat, nicht weiter einzulaſſen.

2) *Καὶ προϋπάρχει ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς, οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τοῦτ' ἔστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος.* Gregor. Nyss. Antirrhetic. p. 149.

3) *Προϋπάρχειν τῆς ἐν γῇ γεννήσεως, πρὸ πάντων εἶναι, σύμφυλον εἶναι.* L. c. p. 191.

von gleichem Weſen mit den Menſchen in dem, was das Vornehmſte iſt. [1])

Jenen Unterſchied zwiſchen Chriſtus und den übrigen Menſchen glaubte Apollinaris auch in deſſen Leben deutlich nachweiſen zu können. Alle menſchliche Entwickelung iſt eine fortſchreitende, ſie geht aus Kampf und Anſtrengung hervor, weil eben der menſchliche Geiſt ein wandelbarer iſt, welcher nur nach und nach die niedere Seele ſich zu unterwerfen ſuchen kann. Aber nichts der Art finden wir bei Chriſtus, der von Anfang an durch ſeinen übermächtigen, göttlichen Geiſt die niedere Seele beherrſchte. [2]) Die Verbindung des göttlichen Logos mit einer **vollſtändigen Menſchennatur** geſchieht erſt bei den einzelnen Gläubigen, welche durch die Gemeinſchaft mit dem Gottmenſchen an ſeinem Siege über die Sünde, ſeiner Beherrſchung der niederen Seele Theil nehmen. [3])

Bei dieſer Auffaſſungsweiſe glaubte Apollinaris den Vortheil zu haben, daß er, unbeſchadet der unveränderten Eigenſchaften aller Theile der menſchlichen Natur, welche der Logos zur Verbindung mit ſich aufgenommen, doch die Einheit der Perſon und als Merkmale derſelben die Verwechſelung der Prädikate behaupten konnte. Er liebte ſolche Ausdrücke, die dem bibliſchen Sprachgebrauche ganz zuwider ſind und die erſt in dieſer Zeit ſich zu verbreiten anfingen·

---

1) *Οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον.* Antirrhetic. p. 177. Daher der Titel des durch Gregor von Nyſſa widerlegten Buches: *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου.* L. c. p. 126.

2) Der Schluß des Apollinaris: *Οὐδεμία ἄσκησις ἐν Χριστῷ, οὐκ ἄρα νοῦς ἐστιν ἀνθρώπινος.* L. c. p. 221.

3) *Ἐν τῇ ἑτεροκινήτῳ καὶ ὑπὸ τοῦ θείου νοῦ ἐνεργουμένῃ σαρκὶ τελεῖται τὸ ἔργον, ὅ ἐστι λύσις ἁμαρτίας, μεταλαμβάνει δὲ τῆς λύσεως ὁ ἐν ἡμῖν αὐτοκίνητος νοῦς, καθ' ὅσον οἰκεῖοι ἑαυτὸν Χριστῷ.* L. c. p. 220. Bei Chriſtus nur *πρόςληψις σαρκὸς*, in den einzelnen Gläubigen *ἀνάληψις ὅλου ἀνθρώπου.*

4) Die *ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων.*

„Gott iſt geſtorben, Gott iſt geboren worden." [1]) Er behauptete, daß der mit dem Logos zu Einer Perſon verbundenen ſinnlichen Natur Anbetung gebühre, [2]) was hingegen Diejenigen, welche Chriſto eine vollſtändige Menſchennatur beilegten, nicht behaupten könnten, ohne noch ein viertes Weſen zu der Dreieinigkeit hinzuzufügen. Seinen Gegnern gab er nun Schuld, daß ſie eine Verwandlung des Körpers Chriſti, eine der Natur deſſelben widerſtreitende Vergöttlichung annehmen, die wahre Vereinigung der Gottheit und der Menſchheit erſt als Reſultat der Auferſtehung Chriſti ſetzen müßten, [3]) wozu die oben dargeſtellte Auffaſſungsweiſe des Gregor von Nyſſa und anderer in der origeniſtiſchen Schule gebildeten Theologen beſonders Veranlaſſung gab. Er beſtritt die Theorie von der menſchlichen Allgegenwart Chriſti, indem er lehrte, daß Chriſtus, obgleich er ſeinem Körper nach im Himmel, doch, ſeinem mit dem Körper vereinigten göttlichen Weſen nach, mit den Gläubigen überall ſey. [4])

Aber wie dachte ſich nun Apollinaris das Zuſammenwürken des Logos als des Geiſtes, der den eigentlichen Menſchen bildet, und der von ihm angeeigneten *σάρξ*? Es iſt auffallend, daß ein Mann von ſeinem Scharfſinne nicht die Widerſprüche bemerkte, in die er ſich hier verwickelte. Der Logos bleibt der Unwandelbare, der Unendliche, Allgegenwärtige und doch wird ſeine Thätigkeit eine durch die *σάρξ* beſchränkte. [5]) Vermöge der von ihm beſeelten *σάρξ* eignet er auch das Leiden ſich ſelbſt zu. [6]) Dies Leident-

---

1) Antirrhetic. p. 264. 2) L. c. p. 241.

3) L. c. p. 277. 284.

4) *Ὅτι καὶ ἐν οὐρανῷ ὄντος τοῦ σώματος, μεθ' ἡμῶν ἐστι μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.* L. c. c. 59. p. 286.

5) Von Chriſti Verhältniß zum Vater: *Διαιρῶν μὲν τὴν ἐνέργειαν κατὰ σάρκα, ἐξ ἴσων δὲ κατὰ πνεῦμα* (das göttliche Weſen, der beſeelende Geiſt). Die *ἰσότης ἡ ἐν δυνάμει* und *ἡ κατὰ σάρκα τῆς ἐνεργείας διαίρεσις.* L. c. p. 194.

6) Die *σὰρξ συνετέθη πρὸς τὸ οὐράνιον ἡγεμονικὸν, ἐξοικειω-*

liche der σὰρξ geht auf den Logos über, wie die σὰρξ die göttliche beſeelende Kraft des Logos in ſich aufnimmt. Aber wie ſollen wir dies uns denken, wenn nicht eine von dem unendlichen Logos verſchiedene Perſönlichkeit aus dem Einfluß, den der Logos auf die σὰρξ ausübt, hervorgeht? Und die Idee von einem vermittelnden Weſen, das weder ganz Gott, noch ganz Menſch ſey, könnte ja zu einer ſolchen Auffaſſung, welche aber Apollinaris meiden wollte, hinführen. Es iſt ſchwer aus den auf uns gekommenen Bruchſtücken ſich eine klare Vorſtellung davon zu machen, wie Apollinaris die Bitte Chriſti, daß, wenn es möglich ſey, der Leidenskelch vor ihm vorübergehen möge, ſich erklärte. Von der einen Seite betrachtet er dies als einen Beweis davon, daß der zum Leiden Gehende ſeinen Willen von dem des allmächtigen Vaters unterſcheide.[1] Von der andern Seite behauptet er gegen ſeine Widerſacher, daß dies nicht der Wille des von der Erde genommenen Menſchen, wie ſie meinten, ſondern der Wille des vom Himmel herabgekommenen Gottes ſey.[2] Wir wiſſen dies nicht anders zu erklären, als daß er, das Leidentliche der σὰρξ dem Logos zueignend und jene Worte des Gebets daraus ableitend, eben daher ſich berechtigt glaubte, ein Merkmal des leidentlich Afficirtwerdens darin zu finden und doch dem himmliſchen Logos ſelbſt, der die σὰρξ beſeelte, ſie zuzueignen.

Apollinaris hatte nicht die Abſicht, ſich von der katholiſchen Kirche loszureißen und eine beſondere von der alten Kirchenlehre verſchiedene Theorie, eine beſondere Sekte zu ſtiften; denn er war überzeugt, daß das Weſen der Kirchen-

---

θεῖσα αὐτῷ κατὰ τὸ παθητικὸν ἑαυτῆς καὶ λαβοῦσα τὸ θεῖον οἰκειωθέν. Maji T. VII. p. 301.

1) Εἰ ἰσοσθενὴς καὶ κοινωνὸς τῆς πατρικῆς οὐσίας ὁ ἐπὶ τὸ πάθος καὶ τὸν σταυρὸν ἐρχόμενος ἦν, πῶς ἐν ἀγωνίᾳ γινόμενος προσηύχετο κτλ. L. c. p. 203.

2) Ὅτι τὸ θέλημα τοῦτο ἴδιον εἴρηται οὐκ ἀνθρώπου τοῦ ἐκ γῆς, καθὼς αὐτοὶ νομίζουσιν, ἀλλὰ θεοῦ τοῦ καταβάντος ἐξ οὐρανοῦ. Antirrhetic. p. 201.

lehre nur in ſeiner Theorie auf conſequente Weiſe ausgeſprochen ſey, daß die Auffaſſungsweiſe, welche von der origeniſtiſchen Schule ausgegangen war, mit ſich ſelbſt im Streite ſey. So konnte er durch ſeine Abgeordneten mit Aufrichtigkeit die Beſtimmungen unterzeichnen laſſen, welche von der erwähnten zu Alexandria im J. 362 gehaltenen Synode, im Gegenſatze gegen die oben dargeſtellte arianiſche Lehre von der menſchlichen Natur Chriſti, veſtgeſtellt wurden. Er ließ jene Beſtimmungen unterzeichnen, nach welchen die Annahme eines Körpers ohne Seele und Geiſt (eines *σῶμα ἄψυχον καὶ ἀνόητον*) in Chriſto verdammt wurde, denn er nahm ja auch eine mit dem Körper zuſammengehörende Seele, auch einen die Seele beherrſchenden Geiſt in Chriſto an. Er meinte, daß alles Dies erſt nach ſeiner Theorie auf eine haltbare, mit der Idee vom Gottmenſchen übereinſtimmende Weiſe veſtgeſtellt werde. [1]) Die Schüler des Apollinaris behaupteten, ihr Lehrer habe erſt das Myſterium von der Menſchwerdung des Logos recht verſtehen gelehrt, wie Chriſtus mit Einem Willen und Einer Thätigkeit Wunder und Leiden vollbracht. [2]) Da aber Apollinaris offener mit ſeiner Lehre hervortrat, und auf eine unwiderlegliche Weiſe bewieſen zu haben meinte, was zur Vollſtändigkeit des Begriffs vom Gottmenſchen gehöre, ſo behauptete Athanaſius gegen ihn, daß der wahre Chriſtus ſich nicht von menſchlicher Vernunft konſtruiren laſſe. [3])

Die Polemik gegen die apollinariſtiſche Lehre veranlaßte,

---

1) S. die eigene Erklärung des Apollinaris in ſeinem Briefe an die Synode zu Diocäſarea. Leontius Byzantin. c. fraudes Apollinaristarum in Canisii lectiones antiquae T. I. f. 608. ed. Basnage.

2) Worte des Apollinariſten Julian: *Τὸν Χριστὸν εἶναι μίαν οὐσίαν τε καὶ φύσιν σύνθετον ἑνί τε καὶ μόνον κινουμένην θελήματι καὶ μιᾷ ἐνεργείᾳ τά τε θαύματα πεποιηκέναι καὶ τὰ πάθη, μόνος καὶ πρῶτος ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀπολινάριος ἐφθέγξατο, τὸ κεκρυμμένον πᾶσι καταφωτίσας μυστήριον.* Maji T. VII. p. 70.

3) *Ὁ ἀληθινὸς Χριστὸς οὐχ ὑπὸ ἀνθρωπίνου λογισμοῦ διαγραφήσεται.* Adv. Apollinaristas lib. I. §. 13.

daß man ſich den nothwendigen Zuſammenhang der Anerkennung einer vollſtändigen geiſtig-ſinnlichen Menſchennatur mit der Lehre von dem, was der Erlöſer und was Erlöſung iſt, noch beſtimmter in ſyſtematiſchem Zuſammenhange vorſtellte.

Athanaſius z. B. ſetzte in ſeinem Werke gegen den Apollinaris der Lehre deſſelben weſentlich Folgendes ententgegen: „Wie konnte Chriſtus das Vorbild des heiligen Lebens, dem wir nachſtreben ſollen, für uns darſtellen, wenn nicht ſeine Natur der unſrigen ganz gleichartig war? Er konnte die menſchliche Natur nicht in ihrer Vollſtändigkeit erlöſen, ohne daß er alle Theile, aus denen ſie beſteht, ſich angeeignet hatte.“ Er berief ſich auf diejenigen Affektionen und Thätigkeiten Chriſti, welche nur als einer menſchlichen Seele zugehörend gedacht werden könnten, wie die Empfindungen der Betrübniß und Todesangſt, das Beten, das Herabſteigen in den Hades zur Erlöſung der gefangenen Seelen. 1) „Wenn Apollinaris ſage, daß Chriſtus die menſchliche Seele nicht frei von Sünde annehmen konnte, ohne ſie einer ihre weſentliche Natur zerſtörenden Gewalt zu unterwerfen, ſo führe eine ſolche Theorie, wodurch die Sünde als nothwendig in der menſchlichen Natur geſetzt werde, zum Manichäismus. Es würde demnach Sünde die Natur des Menſchen ſeyn, Sündenfreiheit mit derſelben in Widerſpruch ſtehen. Es ſey aber gerade das Gegentheil

1) Es iſt aber gewiß ungegründet die Meinung, daß der Gegenſatz gegen den Apollinarismus die Aufnahme der Beſtimmung von dem descensus Christi ad inferos in das apoſtoliſche Glaubensſymbol veranlaßt habe, denn dies mußte vielmehr ſchon früher im Gegenſatze gegen die Gnoſtiker, welche den descensus Christi ad inferos ganz läugneten, hervorgehoben werden. Apollinaris läugnete daſſelbe nicht, wenngleich ſeine Gegner ihm vorwarfen, daß dieſe wie manche andere zum Weſen der Rechtgläubigkeit gehörende Lehren ſich mit ſeiner Theorie nicht vereinigen ließen. Wir haben ſeine eigenen Worte, in welchen er dieſe Lehre vorträgt, wenn es derſelbe Apollinaris iſt, welcher in der Catena Nicephori, Lips. 1772. T. I. p. 1475 citirt wird. Er rechnete dieſen descensus zu der Schmach und dem Bittern des Todes Chriſti.

der Fall. Sündenloſigkeit war die urſprüngliche Natur des Menſchen, erſt vermöge der Verderbniß jener urſprünglichen Natur hat das Böſe ſolche Macht über dieſelbe erhalten. Chriſtus hat dieſelbe wieder zu ihrer urſprünglichen Freiheit erhoben.“ Es lag hier dem Streite zwiſchen beiden Auffaſſungen ein verſchiedener Begriff von der Freiheit zum Grunde, welcher ſpäter unter den pelagianiſchen Streitigkeiten noch mehr zur Sprache kam. Apollinaris faßte den Begriff von der Freiheit als einer Wahlfreiheit auf, Athanaſius als den Begriff der Freiheit im Guten, der durch nichts Fremdartiges geſtörten ſittlichen Entwickelung. Gregor von Nazianz [1]) ſagt gegen den Apollinaris: „Chriſtus mußte als Erlöſer in der menſchlichen Natur erſcheinen, nicht etwa bloß deshalb, weil er ſich der menſchlichen Natur als einer ſinnlichen Hülle bediente und in der ſinnlichen Hülle das Göttliche den Menſchen nahe bringen mußte, denn ſo hätte ja jede andere ſinnliche Hülle als Organ zur Offenbarung von ihm gewählt werden können, ſondern er mußte die menſchliche Natur annehmen, um den Menſchen zu heiligen: folglich mußte er den ganzen aus Seele und Leib beſtehenden Menſchen annehmen.“

Auch durch öffentliche Synodalbeſtimmungen wurde der Gegenſatz gegen die Lehre des Apollinaris ausgeſprochen durch abendländiſche Concilien ſeit dem Jahre 376 und durch das zweite allgemeine Concilium zu Conſtantinopel. Doch wurden noch keine neue Beſtimmungen der Lehre von der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto in dieſem Gegenſatze öffentlich veſtgeſtellt.

So ſind es von nun an zwei entgegengeſetzte Abweichungen, zwiſchen denen die Fortbildung der Kirchenlehre hindurchzugehen hatte, der Apollinarismus und das, was man Photinianismus nannte. Es war die Aufgabe, der Idee des Gottmenſchen im Gegenſatze mit dem Photinianismus zu genügen, die wahrhafte Einigung des göttlichen

1) Ep. ad Cledon. und orat. LI.

und menſchlichen Weſens in Chriſto zu behaupten und von der andern Seite keine ſolche Verſchmelzung von Beidem anzunehmen, wodurch Beides beeinträchtigt, beſonders die Auffaſſung des Reinmenſchlichen getrübt zu werden ſchien. Die eine oder die andere dieſer Richtungen konnte nun mehr vorherrſchen, was mit dem verſchiedenen Charakter zweier eigenthümlicher theologiſcher Schulen zuſammenhangt und darin begründet iſt. Die eine dieſer Richtungen war die des vorwaltenden religiöſen Gefühls und der aus demſelben hervorgehenden Betrachtung, die andere die des ſondernden Verſtandes, von der einen Seite das vorherrſchend ſupernaturale, von der andern Seite das rationale Element. Es entſpricht dies dem, was wir ſchon im Allgemeinen über den Charakter der beiden einander entgegengeſetzten Schulen, der alexandriniſchen und der antiocheniſchen, bemerkt haben.

Die antiocheniſche Schule mußte ſchon durch ihre hiſtoriſch-grammatiſche Richtung dazu veranlaßt werden, die menſchliche Seite in dem Leben Chriſti mehr als von Anderen zu geſchehen pflegte, zu berückſichtigen. Wo eine allegoriſirende oder ſonſt künſtlich deutelnde Auslegung leicht Mittel fand, das ſich anſchaulich zu erkennen gebende Menſchliche in dem Leben Chriſti zu verdunkeln, mußten die Grundſätze der Auslegung bei jener Schule die entgegengeſetzte Würkung hervorbringen. Während die andere Schule nach einem ſchon veſtſtehenden dogmatiſchen Begriff von Chriſtus alle in der evangeliſchen Geſchichte vorkommenden Erſcheinungen ſich zurechtlegte und deutete, bildete dieſe Schule ſich ihren Begriff von Chriſtus vielmehr nach der Geſchichte. Über ſolche Stellen, wo Chriſtus ſelbſt ein in gewiſſer Hinſicht beſchränktes Wiſſen von ſich ausſagt, konnte ſie nicht ſo leicht hinwegkommen mit ſolchen gezwungenen Deuteleien, mit denen Andere ſich halfen. Die einfache Betrachtung und Auslegung der Geſchichte führte einen Diodorus von Tarſus und einen Theodorus von Mopſueſtia zu einer ſolchen Vorſtellungsweiſe von Chriſtus, welche eine dem Entwickelungsgange der menſchlichen Natur

entſprechende, auf gewiſſe Weiſe demſelben gemäß fortſchreitende und durch Kämpfe hindurchgehende Entwickelung nicht von ihm ausſchloß. Dieſe Vorſtellungsweiſe war oder blieb aber bei dem Theodorus nicht bloß eine von außen her aufgenommene und vereinzelte, ſondern ſie bildete ein nothwendiges organiſches Glied in dem Ganzen ſeines conſequent ausgebildeten dogmatiſchen Syſtems, deſſen Mittelpunkt die Lehre von Chriſtus war. Um dies recht zu erkennen, müſſen wir hier etwas vorausnehmen, was zu ſeiner Anthropologie gehört, und was erſt durch die Darſtellung der letzteren ſeinen rechten Platz erhalten kann.

Theodorus ſetzt nämlich zwei Abſchnitte in der ganzen Schöpfungsgeſchichte: die ſich ſelbſt überlaſſene, wandelbare, den Verſuchungen unterworfene vernünftige Natur auf allen Stufen des Daſeyns, — und von der andern Seite die durch die Mittheilung eines ſie durchdringenden, verklärenden göttlichen Lebens über die Schranken der Endlichkeit erhobene, von allen Verſuchungen und Kämpfen befreite, zur ſittlichen Unwandelbarkeit hinaufgebildete, vernünftige Natur. Der eine Abſchnitt bis zu der allgemeinen Auferſtehung, der andere nach derſelben. [1]) Von dem Menſchen aus, welcher das Bild Gottes für die ganze Schöpfung darſtellt, ſoll der Übergang von dem erſten Standpunkte zu dem zweiten vermittelt werden. Dies konnte nur dadurch geſchehen, daß die menſchliche Natur ſelbſt zur Gemeinſchaft mit Gott und vermöge derſelben zu einem göttlichen über Wandel und Verſuchung erhabenen Leben emporgehoben wurde. Dies war der Zweck der Erſcheinung Chriſti, durch welchen erſt das Bild Gottes in der menſchlichen Natur wahrhaft realiſirt, der Menſch erſt zu der Herrſchaft über die ganze Natur, zu der er bei der Schöpfung beſtimmt

1) Excerpta Marii Mercatoris ed. Garnier p. 100: Placuit Deo in duos status dividere creaturam, unum quidem, qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet.

worden, erhoben, zum Gegenſtand der Verehrung und Anbetung für alle geſchaffene Weſen gemacht wurde. [1]) Um nun dies zu würken, mußte Gott die menſchliche Natur in dem Zuſtande ihrer eigenthümlichen Wandelbarkeit ſich aneignen und ſie vermittelſt der Kämpfe und Verſuchungen, welche dieſem Standpunkte entſprechen, zu dem höheren Zuſtande, dem Ziele aller Entwickelung fortbilden. Die menſchliche Natur mußte alſo auch in Chriſto zuerſt als eine den Verſuchungen und Kämpfen unterworfene erſcheinen, und dies ſetzt voraus einen freien Willen, in welchem, wenn auch ohne alle vorhandene Sündhaftigkeit und ohne alle würkliche Sünde, doch die Möglichkeit zu ſündigen vorhanden iſt. [2]) Ohne einen ſolchen ſich frei aus ſich ſelbſt

---

1) S. das Bruchſtück des Theodorus in dem beſonders zur Widerlegung deſſelben geſchriebenen Buche des Johannes Philoponus, deſſen Commentar zur Schöpfungsgeſchichte der Geneſis l. VI. c. 10: *Ὁ θεὸς τὰ τῆς εἰκόνος ἡμῖν διασῶσαι βουλόμενος, ἄνθρωπον ἐξ ἡμῶν ἕνα λαβὼν, ἀθάνατόν τε καὶ ἄτρεπτον ποιήσας, εἰς οὐρανὸν ἀνήγαγεν ἑαυτῷ συνάψας, ἵνα μὴ μόνον εἰς ὕψος τυγχάνων, παρὰ πάσης προςκυνῆται τῆς κτίσεως, ἀλλὰ γὰρ καὶ κατὰ πάντα φοβερός τε καὶ ἀνεπιβουλευτὸς ᾖ τοῖς ἐναντίοις, ἅτε μηδεμίαν παρατροπὴν ἢ ἀλλοίωσιν ὑπομένειν οἰόςτε ὤν.* Nach dieſer Theorie konnte er den achten Pſalm zwar zunächſt von der menſchlichen Natur überhaupt erklären, aber doch behaupten, daß ſich derſelbe ſeiner höchſten Bedeutung nach und nach dem ganzen Umfange des darin Enthaltenen auf Chriſtus beziehe, als durch welchen erſt Alles, was in dieſem Pſalm von der menſchlichen Natur geſagt ſey, vollſtändig realiſirt worden. S. das Bruchſtück ſeines Commentars über den achten Pſalm in Corderii Catena in Psalmos f. 166; vergl. Concil. oecum. V. Collat. IV. c. 19.

2) Daher ſetzte Theodor bei der Verſuchungsgeſchichte, die er als Thatſache des inneren Sinnes vermittelſt einer viſionären Erſcheinung und Mittheilung des böſen Geiſtes betrachtete, eine innere Möglichkeit verſucht zu werden in Chriſto, ſo daß er durch ſeine Willenskraft ſiegreich die Verſuchung beſtand. S. das von Münter Fragmenta patrum Graecorum faſcic. 1. herausgegebene Bruchſtück aus Theodors Werk gegen den Kaiſer Julianus: „Der Zweck der Verſuchung, *ἵνα καθαρῶς ἀναμάρτητος ὀφθῇ, οὐ τῷ μὴ πειρασθῆναι, ἀλλὰ τῷ φυλάξασθαι πειρασθεὶς — ὡς ἄνθρωπος ἀληθῶς πειραζόμενος.*“

beſtimmenden Willen kann überhaupt keine wahre menſchliche Natur beſtehen. Der Kampf durch den freien Willen erſchien dem Theodorus als die nothwendige Bedingung alles Fortſchreitens in der Entwickelung vernünftiger Geſchöpfe. Ohne denſelben hätte die Mittheilung jenes höheren Zuſtandes der Unwandelbarkeit, zu welchem Chriſtus durch die Auferſtehung und zu welchem durch ihn die ganze Menſchheit und die ganze Geiſterwelt gelangen ſollte, als Handlung göttlicher Willkühr, nicht als die, wie es in der heiligen Schrift dargeſtellt wird, verdiente Belohnung des ſiegreichen Kampfes erſcheinen müſſen. [1]) Darnach hätte nun Theodorus zu der Lehre von einer Vergöttlichung der menſchlichen Natur in Chriſto ähnlich der ſpäteren ſocinianiſchen Auffaſſungsweiſe hingeführt werden können, mithin ein wahres Seyn Gottes in Chriſto ausſchließend. Aber davon war er fern, nach dem wenigſtens, was er mit Bewußtſeyn ausſprach. Er nahm die Kirchenlehre von der Menſchwerdung Gottes aufrichtig an, keineswegs bequemte er ſich bloß dem herrſchenden Anſehn nachgebend zu den Ausdrücken derſelben, um einen fremden Sinn hineinzulegen. Aber er wollte ſich aus der Analogie der menſchlichen Natur und aus der Anſchauung des Lebens Chriſti einen beſtimmten Begriff von demjenigen bilden, was man ſich unter Chriſtus als Gottmenſchen in ſeiner irdiſchen Erſcheinung zu denken habe. Es war hier daſſelbe Streben bei ihm, wie bei Apollinaris, nur daß Beide vom entgegen-

1) L. c. Concil. V. Collat. IV.: Ita et animam Christi utpote humanam et sensus participem (menſchlicher Empfindung theilhaft) prius accipiens et per resurrectionem in immutabilitatem constituens, sic et nobis eorumdem istorum per resurrectionem praebuit communionem. Post resurrectionem e mortuis et in coelos ascensum impassibilis factus et immutabilis. Vor der Auferſtehung war Chriſtus mutabilis in cogitationibus suis, erſt nach derſelben wird er immutabilis. Darauf bezog er die Stelle 1. Timoth.: ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, es beziehend auf die erſt nach der Auferſtehung durch den göttlichen Geiſt im eigentlichen Sinne ihm mitgetheilte ἀναμαρτησία.

geſetzten Punkte ausgingen. Die ſtufenweiſe Vergöttlichung der menſchlichen Natur in Chriſto bis zu ſeiner Verherrlichung betrachtete er als eine Folge und Würkung der urſprünglichen und verborgenen Verbindung, zu welcher Gott die menſchliche Natur von ihrer Geburt an ſich angeeignet hatte. Dieſe urſprünglich vorhandene, durch das ganze Leben Chriſti vermöge ſeines ſtets ſiegreichen Kampfes vorausgeſetzte Verbindung offenbarte ſich aber ſtufenweiſe fortſchreitend in ihren Würkungen, wie der geſetzmäßige Entwickelungsgang der menſchlichen Natur es verlangte.[1] Vermöge jener Verbindung entwickelte er ſich in ſeinen menſchlichen Gemüths= und Geiſteskräften weit ſchneller als andere Menſchen; er war daher in den Verſuchungen nicht ſich ſelbſt überlaſſen, ſondern ſiegreich eben durch dieſe Verbindung, obgleich nicht ohne Mitwürkung ſeines freien Willens. Nach Maaßgabe ſeiner eigenen im Kampfe hervortretenden Willensrichtung offenbarte ſich durch ihn die göttliche Macht des ſtets mit ihm verbundenen Logos, ſie von Stufe zu Stufe ihn erhebend zu immer höherer Verherrlichung bis zur höchſten und vollendeten nach ſeiner Auferſtehung. So konnte Theodorus nun auch in Hinſicht auf die Menſchheit Chriſti den ihm beſonders wichtigen Grundſatz durchführen, daß es keine unbedingte Prädeſtination gebe, daß dieſe überall bedingt ſey durch das Vorherwiſſen von der Selbſtbeſtimmung der menſchlichen Willensrichtungen.[2] Gott beſtimmte den Menſchen Jeſus zu

---

1) Der Grundſatz des Theodorus. Concil. V. Collat. IV. c. 49: Gratia data naturam non immutat.

2) Die Alten bemerkten ſchon mit Recht den inneren Zuſammenhang zwiſchen der Chriſtologie und der Anthropologie der antiocheniſchen Schule und die darin begründete Verwandtſchaft zwiſchen dem Pelagianismus und dem Neſtorianismus. S. Phot. cod. 54. Auszug aus einer alten Schrift gegen den Pelagianismus und Neſtorianismus aus den erſten Zeiten des ſechsten Jahrhunderts, worin geſagt wird: *Οἱ μὲν* (die Pelagianer) *περὶ τῶν μέλων τοῦ Χριστοῦ ἀποθρασύνονται* (ſie ſchreiben dem Menſchlichen, dem freien Willen in den Gläubigen zu viel zu).

jener höchſten Würde, welche er **zum Theil** von ſeiner Geburt an und **im ganzen Umfange** nach der Auferſtehung erhalten ſollte, weil er ſeinen unter allen Verſuchungen treu verharrenden Willen vorher erkannte.

Wir wollen dies durch einige der eigenen Erklärungen des Theodorus anſchaulich machen. „So ſehen wir ihn — ſagt er — vor dem Kreuze hungern und durſten, ſich fürchten und Manches nicht wiſſen, denn [1]) den Vorſatz zur Tugend brachte er aus ſich ſelbſt mit. Davon zeugt Jeſaias, wenn er ſagt: Ehe der Knabe Gutes und Böſes erkennt, widerſtrebt er dem Böſen, um das Gute zu erwählen. Jeſ. 7, 16. [2]) Das heißt bevor er zu dem Alter gekommen, in welchem die übrigen Menſchen, was zu thun iſt, unterſcheiden zu können pflegen, wußte er Gutes und Böſes zu unterſcheiden, da er etwas Vorzüglicheres vor den übrigen Menſchen voraus hat; denn wenn ſogar bei uns oft ſolche gefunden werden, welche Kinder dem Alter nach doch viele Einſicht zeigen, ſo daß ſie bei Denjenigen, welche ſie ſehen, Bewunderung erregen, ſo mußte um deſto mehr jener Menſch alle Menſchen auf derſelben Altersſtufe über-

---

οἱ δὲ περὶ αὐτῆς τῆς τοῦ σώματος κεφαλῆς, τοῦ Χριστοῦ, τὴν αὐτὴν διάνοιαν καὶ τόλμαν ἔχουσι. Von der andern Seite ſtand auch bei dem Auguſtinus ſeine entgegengeſetzte Auffaſſung der Anthropologie mit ſeiner entgegengeſetzten chriſtologiſchen Auffaſſung in Verbindung. Wie er die Art der Vereinigung zwiſchen der Gottheit und Menſchheit in Chriſto als Beleg für die Behauptung anführte, daß die Würkungen der göttlichen Gnade nicht durch das Verdienſt des menſchlichen Willens bedingt ſeyn könnten: Neque enim et ipse ita verbo Dei conjunctus, ut ipsa conjunctione unus filius Dei et idem ipse unus filius hominis fieret, praecedentibus suae voluntatis meritis fecit. Augustin. de peccatorum meritis et remissione l. II. §. 27.

1) Deshalb mußte er jene Kämpfe durchgehen, will er ſagen.

2) Nämlich nach der alexandriniſchen Verſion. — Theodorus trug alſo kein Bedenken, dieſe Stelle als eine meſſianiſche anzuerkennen. Aber freilich kann man vermöge ſeiner Unterſcheidung des zwiefachen Sinnes der prophetiſchen Stellen noch nicht mit Sicherheit darnach entſcheiden, was er als die eigentliche hiſtoriſche Beziehung jener Stelle betrachtete.

treffen." [1]) Er ſchrieb daher dem Erlöſer auf allen Altersſtufen ſeines irdiſchen Lebens ein über die Schranken des gewöhnlichen menſchlichen Wiſſens hinausgehendes Wiſſen zu, überhaupt auch ein die Grenzen der menſchlichen Natur weit überſchreitendes Wiſſen, aber keine Theilnahme an der göttlichen Allwiſſenheit. Seine Theorie geſtattete es ihm, ſolche Stellen, wo Chriſtus ein Nichtwiſſen von der Zeit des letzten Gerichts von ſich ausſagt, in ihrer eigentlichen natürlichen Bedeutung aufzufaſſen, welche Auffaſſungsweiſe nachher unter dem Namen des Agnoëtismus verketzert wurde. [2]) Die Worte des Lukas, daß Jeſus zugenommen an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und bei den Menſchen, erklärte er ſo, daß Chriſtus mit dem Fortſchreiten der Zeit an Einſicht und einer derſelben entſprechenden Tugend zugenommen habe, dann aber durch die Gnade, welche er bei Gott hatte, Beides vermehrt worden ſey. „In allem Dieſem nahm er zu bei Gott und bei den Menſchen; die Menſchen zwar ſahen die Fortſchritte, Gott aber ſah ſie nicht nur, ſondern bewährte ſie auch durch ſein Zeugniß

---

1) Aus dem ſiebenten Buche des Theodorus von der Menſchwerdung bei Leontius von Byzanz contra Nestorium et Eutychem l. III. f. 701. T. IX. Bibl. patr. Lugd.

2) Ante crucem (ehe er durch ſeine Verherrlichung zur Theilnahme an der göttlichen Allwiſſenheit erhoben worden) eum ignorare reperimus. Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 701. Freilich kann es dabei auffallend ſeyn, daß er in einem Bruchſtücke ſeines Commentars über das johanneiſche Evangelium auf Veranlaſſung der Frage Chriſti nach dem Grabe des Lazarus, ſagt, Chriſtus habe nicht aus Unwiſſenheit darnach gefragt, denn wie ſollte dies ſo ſeyn können, da er von fern her ſagte, Lazarus ſey geſtorben. S. Corderii Catena in Joannem f. 288. Entweder rührt dies Bruchſtück nicht würklich von dem Theodorus her, wie er in den Catenen zuweilen mit Anderen verwechſelt worden, oder man muß ſich dies ſo erklären, daß er nur in dieſem beſonderen Falle keinen hinlänglichen Grund zu haben glaubte, das Nichtwiſſen gelten zu laſſen, da ſich dieſe Frage, wie er meinte, recht gut nur aus der Abſicht, einen Anſchließungspunkt für die weitere Entwickelung der Sache zu geben, erklären laſſe.

und würkte mit bei ſeinen Handlungen. Es iſt auch offenbar, daß er deſto vollkommener und mit deſto größerer Leichtigkeit als die übrigen Menſchen die Tugend vollzog, da Gott in dem Anfang ſeiner Erzeugung ſelbſt ihn mit ſich verbunden hatte, eine größere Mitwürkung ihm ſchenkte zur Vollendung deſſen, was zum Heile Aller erfordert wurde, indem er alle ſeine Handlungen leitete, ihn zum Vollkommneren antrieb und ihm ſeine Arbeiten, mochten ſie den Leib oder die Seele angehen, großentheils erleichterte." [1])

Wie er die Erhebung Chriſti als Menſchen zur göttlichen Unwandelbarkeit durch die Auferſtehung und Verherrlichung als Belohnung ſeines in allen Kämpfen bewährten heiligen Lebens betrachtete, ſo leitete er als eine Folge dieſer mit ihm vorgegangenen Veränderung daraus ab, daß er erſt nach derſelben den heiligen Geiſt mittheilen konnte. Daher erklärte er die ſymboliſche Handlung des Erlöſers und ſeine damit verbundenen Worte an die Jünger nach ſeiner Auferſtehung Joh. 20, 22 nur als prophetiſche Hinweiſung auf die künftig zu vollziehende Mittheilung des heiligen Geiſtes. [2]) So meinte er auch, daß, wie die göttliche Herrlichkeit Chriſti ſich erſt nach ſeiner Erhebung in den Himmel in ſeiner verklärten Menſchennatur vollkommen offenbarte, jene auch erſt nach der Ausgießung des heiligen Geiſtes unter den Menſchen erkannt wurde. Auch in dieſer Hinſicht ließ er ſich durch die gewöhnliche dogmatiſche und exegetiſche Überlieferung nicht beſchränken.

„Ein Nathanael, ein Petrus und die Martha hätten durch ihre Bekenntniſſe von Chriſtus, indem ſie ihn den Sohn des lebendigen Gottes nannten, keineswegs zu erkennen gegeben, daß ſie an ſeine Gottheit glaubten, wie dies überhaupt von der gewöhnlichen meſſianiſchen Vorſtellung der Juden, von der ſie ausgingen, fern geweſen ſey. [3])

---

1) L. c. f. 701.

2) Concil. V. Collat. IV. c. 14.

3) Wichtig iſt hier auch das Zeugniß des Theodorus als eines in

Es war ihnen für's Erſte genug, in ſeiner Erſcheinung etwas Höheres als in der Erſcheinung anderer Menſchen anzuerkennen. Aber nach ſeiner Auferſtehung ſeyen ſie durch die Erleuchtung des heiligen Geiſtes zur vollkommenen Erkenntniß geführt worden, ſo daß ſie erkannten das was er vor den übrigen Menſchen voraus hatte, was ihm nicht wie Anderen durch eine von außen her auf ihn übertragene Würde zu Theil geworden, ſondern was ihm eigenthümlich war vermöge ſeiner Vereinigung mit dem göttlichen Logos, durch welche er nach ſeiner Erhebung zum Himmel aller gleichen Ehre mit dieſem theilhaft worden." [1]) So erklärte er den Ausruf des Thomas: „Mein Herr und mein Gott," als Ausruf des Erſtaunens, denn die Auferſtehung Chriſti habe ja keinen Beweis ſeiner Gottheit abgeben können. [2])

Die Polemik gegen die Apollinariſten, mit welchen dieſe Schule in Syrien viel zu kämpfen hatte, veranlaßte ihn, dieſen Theil ſeiner Theorie noch mehr zu entwickeln. Von der Vorausſetzung ausgehend, daß man Chriſtus als den von Anfang an vollkommenen Heiligen betrachten müſſe, daß man keine durch Kampf und Übung fortſchreitende Entwickelung in ihm ſetzen dürfe, ſchloß Apollinaris ja eben aus dieſer Vorausſetzung, man ſey alſo ſtatt des wandelbaren menſchlichen Geiſtes nur einen unwandelbaren göttlichen Geiſt in ihm anzunehmen genöthigt. Dagegen machte nun Theodorus gerade den Vorderſatz, von welchem der Schluß des Apollinaris ausging, ſtreitig. Er erklärte, daß,

---

jenen Gegenden ſelbſt einheimiſchen Mannes: Judaei et Samaritae talia sperantes plurimum, quantum Dei verbi a scientia longe erant.

1) L. c. c. 25.

2) c. 15 und die von ſeiner exegetiſchen Unbefangenheit zeugende Erklärung der Stelle Matth. 8. von der Heilung des Centurio, wo er von demſelben ſagt: Neque enim tanquam Dei filium et ante omnem creaturam subsistentem et omnium, quae sunt, opificem, adierat centurio. Haec enim neque discipulorum erat tunc scire ante crucem, sed tanquam hominem per virtutem adeptum majorem quam est hominis potestatem. S. Facund. Hermian. l. III. c. 4.

wenn man eine durch Übung und Kampf fortſchreitende Entwickelung bei Chriſtus nicht anerkenne, man die evangeliſche Geſchichte Lügen ſtrafen müſſe, und daß auch zur Vollziehung des Erlöſungswerkes alles Dieſes nothwendig erfordert werde. Dies ſchien ihm aber ohne eine menſchliche Seele in Chriſto durchaus nicht gedacht werden zu können. „Wie konnte Chriſtus — ſagt er — bei den Leiden Furcht empfinden, wenn die Gottheit die Stelle der empfindenden menſchlichen Seele bei ihm vertrat? Was bedurfte er in der Nähe der Noth inbrünſtigeren Gebetes, welches er mit lauter Stimme und vielen Thränen zu Gott emporſandte? Wie wurde er von ſo großer Furcht ergriffen, daß ganze Ströme des Schweißes von ihm ausfloſſen.“ Er berief ſich auf die Erſcheinung des Engels, deren Chriſtus zu ſeiner Stärkung und Aufmunterung bedurft habe. Dieſer habe ihn ermahnt, ſtandhaft zu dulden, die Schwäche der menſchlichen Natur zu beſiegen, er habe ihn hingewieſen auf den Vortheil, den er aus ſeinen Leiden ziehen werde, die bevorſtehende Verherrlichung. [1]) Theodor behauptete gegen Apollinaris, daß Chriſtus frei von ſinnlichen Begierden mehr mit den in der Seele aufſteigenden Empfindungen als mit den Begierden und Schmerzen des Körpers zu kämpfen gehabt habe. [2]) Was nach Theodors Anſicht keineswegs eine Sündhaftigkeit in Chriſto anzunehmen nöthigt, ſondern nur die von dem Weſen der menſchlichen Seele in ihrem gegenwärtigen Zuſtande unzertrennliche Wandelbarkeit und Verſuchbarkeit. Die Seele war es ja auch beſonders, welche der Heilung bedurfte. Gegen die Behauptung des Apollinaris, daß Chriſtus durch die Macht des göttlichen Geiſtes die ſinnlichen Begierden habe beſiegen müſſen, ſagte Theodor: „Dadurch, daß Chriſtus über Geld-

1) Die Auszüge aus ſeinem Werke gegen die Apollinariſten Concil. V. Collat. IV. c. 4.

2) Plus inquietabatur dominus et certamen habebat ad animae passiones, quam corporis. L. c. c. 27.

gier und Ehrgeiz ſiegreich blieb, gewann der Körper als ſolcher durchaus nichts; denn von ſolchen Begierden kann ohnehin der Körper nicht beſiegt werden. Wäre es aber nicht die Seele, ſondern nur die Gottheit geweſen, welche dieſen Sieg erkämpfte, ſo würde uns von allem Dieſem kein Gewinn zu Theil werden uud die Kämpfe des Herrn wären nur etwas Epideiktiſches, Scheinbares geweſen." [1].) Die Worte Chriſti an Petrus (Matth. 16, 23) ſchienen ihm nothwendig dies als möglich vorauszuſetzen, daß das Geſprochene eine Würkung auf ſein Gemüth hätte hervorbringen können. Es ſey als wenn Chriſtus zu Petrus geſagt hätte: Ich will mit beſſerem Muth den Tod erdulden, um der vielen Güter willen, zu welchen ich und durch mich Alle gelangen werden. Verletze und beunruhige mein Gemüth nicht, indem du mich ermahnſt, den Tod als etwas Schmachvolles zu fliehen. [2]) „Was bedurfte — ſagt er — die Gottheit des eingeborenen Sohnes der Salbung durch den heiligen Geiſt, der Kraft des Geiſtes zu den Wundern, was bedurfte ſie deſſelben, um zu lernen, um unbefleckt zu erſcheinen. [3]) Wenn geſagt wird, daß er von dem Geiſte in die Wüſte geführt wurde, ſo ſetzt dies doch überhaupt voraus, daß er von dem Geiſte geleitet, regiert, belehrt, in ſeinen Gedanken geſtärkt wurde. War aber ſtatt der Seele nur die Gottheit in ihm, ſo war ihre Kraft genug zu Allem, und überflüſſig wäre der Beiſtand des heiligen Geiſtes geweſen." [4])

Apollinaris ging ferner von dem Grundſatze aus, daß man das weſentliche Einwohnen Gottes in Chriſto durchaus nicht vergleichen könne mit der Art, wie ſich Gott ſonſt zu

1) Et videntur domini certamina ostentationis cujusdam gratia fuisse. Concil. V. Collat. IV. c. 27.

2) L. c. c. 5.

3) Anſpielung auf Hebr. 9, 14. Wie er auch 1. Timoth. 3, 16 davon erklärte.

4) L. c. c. 6. 7. 13.

erleuchteten und heiligen Menſchen verhalten, er nannte jene beſondere Art der Einwohnung Gottes in Chriſto ein ſubſtantielles, weſentliches (*κατ᾽ οὐσίαν, οὐσιῶδες*). Theodorus hingegen ſuchte die eigenthümliche Art, wie Chriſtus mit Gott verbunden ſey, anſchaulich zu machen durch die Vergleichung mit der Art, wie überhaupt Gott gewiſſen vernünftigen Weſen näher ſey als anderen Geſchöpfen, und er nahm hier die Grundzüge einer ſchon durch den Diodorus von Tarſus entwickelten Theorie auf.[1]) Er unterſuchte in ſeinem, wie es ſcheint, beſonders gegen die apollinariſtiſche Lehre gerichteten Werke von der Menſchwerdung Gottes, welche Formel die geeignetſte ſey, um das Gleichartige in dieſem Verhältniſſe Gottes zu gewiſſen vernünftigen Weſen zu bezeichnen und falſche anthropopathiſche Vorſtellungen am ſicherſten dabei auszuſchließen. „Soll man von einer Einwohnung Gottes nach ſeinem Weſen reden? Aber ſeinem Weſen nach kann Gott nirgends eingeſchloſſen oder ausgeſchloſſen ſeyn, als der allgegenwärtige verhält er ſich auf gleiche Weiſe zu Allem. Oder ſollte man eine Einwohnung Gottes nicht ſeinem Weſen, ſondern ſeiner Würkſamkeit nach (nicht *κατ᾽ οὐσίαν*, ſondern *κατ᾽ ἐνέργειαν*) annehmen? Aber wenn man behauptete, daß Gott gewiſſen Weſen insbeſondere ſeiner Würkſamkeit nach einwohne, ſo könnte man nicht zugleich annehmen, daß ſeine Vorſehung und Regierung, ſeine erhaltende und leitende Würkſamkeit ſich auf Alles verbreite, was man doch nothwendig behaupten muß, ſo gewiß man Gott als den allgemeinen Erhalter und Regierer anerkennt. Es muß demnach eine ſolche Formel gefunden werden, welche überhaupt geeignet iſt, das eigenthümliche Verhältniß der ſittlichen Gemeinſchaft zu bezeichnen, in der Gott mit denjenigen vernünftigen Weſen ſteht, welche durch ihre Geſinnung dafür empfänglich ſind, im Gegenſatze gegen andere, welche durch die Sünde

1) S. die Bruchſtücke des Diodorus bei Leontius von Byzanz in der Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 700.

ſich ſelbſt von einer ſolchen Gemeinſchaft ausſchließen. Und das iſt dieſe Formel: Gott iſt Solchen beſonders nahe vermöge ſeines Wohlgefallens an ihnen, vermöge ſeiner Geſinnung gegen ſie, vermöge ſeiner Willensrichtung, durch ſeine Gnade, inſofern er ſie zu ſeinen Kindern angenommen." [1]) „Eine weſentliche Verbindung — meinte Theodor — könne nur zwiſchen Denen, welche von gleichem Weſen ſeyen, in Wahrheit ſtattfinden, nicht aber bei Solchen, die verſchiedenen Weſens ſeyen, denn da würde ſonſt eine Vermiſchung des Verſchiedenartigen erfolgen." [2])

Er verglich auch die Taufe Chriſti mit der Taufe der Gläubigen, inſofern dieſe durch jene vorgebildet worden ſey, ſo daß von dieſem Momente an zuerſt die Würkungen jener beſonderen Verbindung mit Gott ſich an ihm offenbarten, nur mit dem Unterſchiede, daß ihm die ganze Fülle des göttlichen Geiſtes mitgetheilt wurde, dahingegen die Gläubigen durch ihn nur partielle Würkungen dieſes Geiſtes empfangen. [3]) Hier ſcheint Theodorus, wie an manchen anderen Stellen, zu ſagen, daß dem Erlöſer etwas Neues, was nicht in ihm war, von außen her mitgetheilt wurde, welche Anſicht aber doch mit der ſonſt bei ihm ſich findenden Annahme von einer uranfänglichen Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Menſchen Jeſus in Streit iſt, wenn er nicht ſagen wollte, daß dieſe ſcheinbar von außen

---

1) *Κατ' εὐδοκίαν*, anſpielend auf die göttliche Stimme bei der Taufe Chriſti (Luk. 3, 22) *κατὰ διάθεσιν, κατὰ θέλησιν, κατὰ χάριν, καθ' υἱοθεσίαν*. Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 700. Was im Lateiniſchen adoptio überſetzt wird, daher ſpäterhin der Streit über den Adoptianismus. Er verglich auch die Art, wie ſonſt der Name Gott und Sohn Gottes im metonymiſchen Sinne gebraucht werde: Adoptio in baptismo secundum comparationem judaicae adoptionis, wobei er verglich Jeſ. 1, 2; Pſ. 82, 6.

2) *Ὁ τῆς κατ' οὐσίαν ἑνώσεως ἐπὶ μόνων τῶν ὁμοουσίων ἠλήθευται λόγος· ἐπὶ δὲ τῶν ἑτεροουσίων διέψευσται, συγχύσεως εἶναι καθαρὸς οὐ δυνάμενος*. Collectio Maji T. VII. p. 69.

3) S. Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 701. col. 1.

her ihm zukommende Mittheilung der göttlichen Geiſtesfülle nur eine Würkung ſeiner verborgenen Vereinigung mit dem göttlichen Logos geweſen ſey.

Obgleich Theodorus auf dieſe Weiſe das Seyn Gottes in Chriſto mit dem Seyn Gottes in geheiligten und erleuchteten Menſchen verglich, ſo war es doch ſeine Abſicht keineswegs, hier etwas ganz Gleichartiges zu ſetzen, ſondern nur das Gleichartige in einer gewiſſen Beziehung hervorzuheben, inſofern das Verhältniß Gottes zu den in einer geiſtigen Gemeinſchaft mit ihm ſtehenden vernünftigen Weſen von dem Verhältniſſe Gottes zu der übrigen Schöpfung unterſchieden werden ſollte. Er behauptete dabei, daß neben dieſem Gleichartigen doch noch in demſelben nach dieſer einen Beziehung gleichen Verhältniſſe eine große Verſchiedenheit ſtattfinde. Es ſey hier zu berückſichtigen die verſchiedene Art, wie ſich Gott verhalte zu den Gerechten überhaupt, zu Propheten, zu Apoſteln und endlich zu dem Sohne.[1]) Dieſe hinzukommenden Beſtimmungen ſollten die verſchiedene Art des Einwohnen Gottes bei dem Gleichartigen bezeichnen. „Nie — ſagt Theodorus — werden wir zu dem Wahnſinne kommen, daß wir ſagen ſollten, Gottes Einwohnen in Chriſto ſey kein anderes als ſein Einwohnen in Propheten oder Apoſteln.“ Bei dieſer Unterſcheidung bezeichnete der Ausdruck „Sohn Gottes“ im Sinne Theodors „eine ſolche nicht bloß partielle, ſondern vollſtändige Verbindung zwiſchen Demjenigen, welcher ſeiner Natur und ſeinem Weſen nach Sohn Gottes iſt, dem Logos, und einem Menſchen, vermöge welcher er dieſen an der ganzen ihm ſelbſt eigenen Ehre, Herrlichkeit, Herrſchaft Theil nehmen laſſen wollte.“[2]) „Die Vereinigung der Naturen nach dem

---

1) Wo nämlich dieſer Ausdruck Sohn Gottes im ſtrengſten Sinne genommen wurde; denn Theodor ließ ja auch in dieſer Hinſicht eine verſchiedene Anwendung gelten, inſofern nur im Allgemeinen die Verbindung mit Gott dadurch bezeichnet werden ſollte; ſ. die obige Anmerkung.

2) S. Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 700. col. 2.

göttlichen Wohlgefallen — ſagt Theodor — bewürkt, daß beiden nach einer Homonymie derſelbe Name beigelegt wird, daß ſie dieſelbe Herrſchaft, Würde, Macht mit einander theilen, keine Trennung unter ihnen ſtattfindet, vermöge derſelben aus beiden Eine Perſon gebildet, wie es auch Eine Perſon genannt wird." [1])

Wenn Apollinaris ferner behauptete, daß zwei in ihrer vollſtändigen eigenthümlichen Natur verharrende Weſen ſich nimmermehr zu Einem Ganzen, zu Einer Perſon vereinigen könnten, ſo war es dagegen dem Theodorus beſonders darum zu thun, zu zeigen, wie man es ſich zu denken habe, daß Gottheit und Menſchheit in ihrem eigenthümlichen Weſen verharrend in Chriſto einem gewiſſen Verhältniſſe nach zu Einer perſönlichen Gemeinſchaft und Einheit verbunden worden ſeyen. Jeſus als das Organ, deſſen ſich die Gottheit bediente, um von ihm aus auf alle dafür empfängliche Menſchen einzuwürken, der Tempel, in welchem Gott wohnte, inſofern Eine göttlich-menſchliche Perſon. „Sehen wir auf die Unterſcheidung der Gottheit und Menſchheit, — ſagte er — ſo müſſen wir zwei in ihrer Ungetrübtheit und Vollſtändigkeit verharrende Naturen und darnach, weil Beides genau zuſammenhängt, zwei Perſonen (*ὑποστάσεις, πρόςωπα*) von einander unterſcheiden. Sehen wir aber auf ihre Vereinigung in der bemerkten Beziehung, ſo müſſen wir von Chriſtus als einer Perſon reden, in welcher Einen die menſchliche Natur in die Gemeinſchaft mit der göttlichen aufgenommen worden." [2]) „Dieſe Art der Vereinigung —

---

1) *Ἡ κατ' εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἕνωσις μίαν ἀμφοτέρων τῷ τῆς ὁμωνυμίας λόγῳ ἐργάζεται τὴν προσηγορίαν, τὴν αὐθεντίαν, τὴν δυναστείαν, τὴν δεσποτείαν, τὴν ἀξίαν, τὴν ἐξουσίαν, μηδενὶ τρόπῳ διαιρουμένην, ἑνὸς ἀμφοτέρων κατ' αὐτὴν προσώπου καὶ γενομένου καὶ λεγομένου.* Maji l. c. p. 69.

2) Concil. V. Collat. IV. c. 29: Quando naturas discernimus, perfectam naturam Dei verbi dicimus et perfectam personam nec enim sine persona est subsistentiam dicere perfectam, perfectam autem et hominis naturam et personam similiter.

ſagte er — erhalte beide Naturen unvermiſcht und ungetrennt, es würden dadurch beide zu Einer Perſon, es werde Ein Wille und Eine Würkſamkeit mit der entſprechenden Einen Herrſchaft.“ [1])

Er bediente ſich dabei der Vergleichung, wie Mann und Frau in gewiſſer Beziehung Ein Leib genannt würden (Epheſ. 5). So widerſprach Theodorus demjenigen, was nicht bloß in der alexandriniſchen Kirche, ſondern auch in anderen Kirchen herrſchende Lehre war. [2]) Man kann zwar ſagen, daß der kirchliche Sprachgebrauch hinſichtlich des Unterſchiedes zwiſchen den Worten *ὑπόστασις*, *πρόσωπον* und *φύσις* noch nicht gehörig beſtimmt war; aber der Grund davon, daß Theodor in gewiſſer Hinſicht auch zwei Hypoſtaſen, welche in Chriſto vereinigt ſeyen, glaubte annehmen zu müſſen, lag doch tiefer als in dieſer Beſchaffenheit des kirchlichen Sprachgebrauches, — in dem Ganzen ſeiner Auffaſſungsweiſe.

Wie wir bei der Darſtellung der Lehre des Apollinaris bemerkten, gebrauchte dieſer die Verwechſelung der Prädikate beider Naturen (die *ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων*) als Merkmal der Einheit des Gottmenſchen. Theodorus aber bekämpfte gerade dieſe unbedingte Übertragung als eine gänzliche Verwirrung und Verwechſelung der Begriffe mit ſich führend. [3]) Zwar wollte er wohl auch eine gewiſſe Übertragung der Prädikate als Bezeichnung und Vereinigung der Gottheit und Menſchheit in Chriſto gelten laſſen, aber doch nur mit ausdrücklicher Beſtimmung der verſchie-

1) *Ὁ τῆς κατ᾽ εὐδοκίαν ἑνώσεως τρόπος ἀσυγχύτους φυλάσσων φύσεις καὶ ἀδιαιρέτους, ἓν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον δείκνυσιν καὶ μίαν τὴν ἐνέργειαν μετὰ τῆς ἑπομένης τούτοις μιᾶς αὐθεντίας καὶ δεσποτείας.* Maji l. c. p 69.

2) Wie ſie auch die kappadociſchen Kirchenlehrer unter den apollinariſtiſchen Streitigkeiten erklärt hatten, daß man in Beziehung auf die Verſchiedenheit der Gottheit und Menſchheit in Chriſto zwar ſagen könne: *ἄλλο καὶ ἄλλο*, aber nicht: *ἄλλος καὶ ἄλλος*.

3) Concil. V. Collat. IV. c. 8.

denen Beziehung derſelben Prädikate, je nachdem ſie von Demjenigen, welcher ſeinem Weſen nach Sohn Gottes ſey, oder von Demjenigen, welcher durch die göttliche Gnade, durch die Aufnahme in die Verbindung mit dem weſentlichen Gottesſohn zum Sohn Gottes erhoben worden, gebraucht würden. So möge man — ſagte er — in verſchiedener Beziehung die Maria *ϑεοτόκος* und *ἀνϑρωποτόκος* nennen, das Letzte der Natur der Sache gemäß, das Erſte nach einer gewiſſen Beziehung, nach einem gewiſſen Verhältniſſe, inſofern Gott auf die bezeichnete Weiſe in dem von ihr geborenen Menſchen wohnte. [1])

Die entgegengeſetzte Richtung in der Auffaſſung und Entwickelung dieſer Lehre finden wir in der alexandriniſchen Kirche. Vermöge der myſtiſch-contemplativen Richtung, welche in derſelben vorherrſchte, ſuchte man beſonders das Wunder, das Unbegreifliche, das Überſchwengliche und Unerklärliche in der Vereinignng der Gottheit und Menſchheit durch die Formel, welche man zum Ausdruck dieſer Lehre wählte, recht anſchaulich zu machen und jedem Erklärungsverſuche ſich entgegenzuſtellen. Die *ἕνωσις τῶν φύσεων ἄφραστος, ἀπερινόητος, ἄῤῥητος* und *ὑπὲρ λόγον* war die Loſung der alexandriniſchen Kirchenlehre. Wie die Kirchenlehrer dieſer Richtung, als deren Repräſentanten wir den Biſchof Cyrillus von Alexandria betrachten können, das Wunder der Erſcheinung und des Daſeyns Eines Chriſtus in der vereinigten Gottheit und Menſchheit durch ihre dogmatiſchen Formeln beſonders hervorzuheben ſuchten, ſo übertrugen ſie daher gern die menſchlichen Prädikate auf das göttliche Weſen und umgekehrt. Sie liebten ſolche parador klingende Formeln, wie: Gott hat für uns gelitten, Maria iſt die Mutter Gottes (*ἡ ϑεοτόκος*), Maria hat den Fleiſch gewordenen Logos auf leibliche Weiſe geboren. Wegen ſolcher Ausdrücke darf man ſie aber keineswegs der Vorſtellung von einer Vermiſchung und Verwandlung des

1) S. Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 703. col. 1.

Göttlichen und des Menſchlichen beſchuldigen. Sie verwahrten ſich ausdrücklich gegen einen ſolchen Mißverſtand, indem ſie die göttlichen und die menſchlichen Prädikate (τὰ ἀνθρώπινα und τὰ θεοπρεπῆ) immer auseinanderhielten, auch bei der Vereinigung die Ungetrübtheit beider anerkannten, und indem ſie erklärten, daß beiderlei Prädikate dem Einen menſchgewordenen Logos beizulegen ſeyen, aber in verſchiedener Beziehung: die einen nach ſeiner Gottheit, die anderen nach der von ihm angenommenen Menſchheit. Nur ſollte man in der Würklichkeit nicht mehr zwiſchen zweien Naturen, denen dieſe verſchiedenen Eigenſchaften zukämen, unterſcheiden, ſondern beiderlei Eigenſchaften auf gleiche Weiſe, wenngleich nicht in derſelben Beziehung, von demſelben Einen menſchgewordenen Logos prädiciren. Derſelbe Eine Sohn Gottes, der auf wunderbare Weiſe aus zweien auf geheimnißvolle Art verbundenen Naturen beſteht.[1]) Da auch die ägyptiſchen Dogmatiker, von allem abſichtlichen Doketismus fern, die Erſcheinungen, welche ſie in der evangeliſchen Geſchichte vorfanden, in ihren Begriff von Chriſtus mit aufnahmen, da ſie demnach die Äußerungen des Schmerzes bei der Todesnähe, ſogar auch die Ausſagen des Nichtwiſſens von manchen Dingen auf ihn übertrugen, und zwar als Bezeichnungen der Menſchheit, ſo konnten ſie von dieſer Seite in den einzelnen Ergebniſſen mit der andern Parthei übereinkommen; aber der Unterſchied beider dogmatiſchen Richtungen zeigt ſich in der Art, wie ſie dies begründeten.

Die ägyptiſche Dogmatik ſetzte darin das unbegreifliche Wunder, daß göttliche Allwiſſenheit und menſchliches Nichtwiſſen, menſchliches Leiden, menſchliches Empfinden und göttliche Leidensloſigkeit, überhaupt göttliche und menſchliche Eigenſchaften in dem Einen Chriſtus neben einander beſtanden; das Übervernünftige, das Übernatürliche (ὑπὲρ λόγον,

---

1) Εἷς καὶ ὁ αὐτὸς υἱὸς ἐκ δυοῖν πραγμάτων εἰς ἕν τι ἐξ ἀμφοῖν ἀποῤῥήτως ἐκπεφηνώς.

ὑπὲρ φύσιν) wollten ſie gerade recht geltend machen. Die antiocheniſche Dogmatik hingegen maßte ſich zwar auch auf keine Weiſe an, das Daſeyn und die Erſcheinung Chriſti aus dem Entwickelungsgange der menſchlichen Natur abzuleiten und zu erklären. Sie erkannte mit der alexandriniſchen Dogmatik hier eine ſolche Mittheilung Gottes *an*, welche nur Gegenſtand des Glaubens ſeyn könne; aber doch blieb ſie nicht in den Schranken der begrifflichen Auffaſſung, welche die erſtere ſich ſetzte. Das Leben Chriſti, wie es ſich in der Erſcheinung zeigt, mit dem Entwickelungsgange der menſchlichen Natur überhaupt und mit dem Zwecke der Erſcheinung Chriſti auf Erden vergleichend, ſuchte ſie in der Offenbarung des Übernatürlichen das Naturgemäße nachzuweiſen, neben dem ὑπὲρ λόγον auch das κατὰ λόγον. Mit dieſer Differenz hing es auch zuſammen, daß von der einen Seite die antiocheniſchen Dogmatiker etwas der Vereinigung Gottes und der Menſchheit in Chriſto Analoges in dem Verhältniſſe Gottes zu vernünftigen Weſen überhaupt, einen Vergleichungspunkt zwiſchen dem Seyn Gottes in Chriſto und dem Seyn Gottes in den Gläubigen aufſuchten, von der andern Seite hingegen die alexandriniſchen Dogmatiker nur das durchaus Verſchiedene zwiſchen der Vereinigung Gottes und der Menſchheit in Chriſto und allen anderen Arten der Verbindung, in welche Gott mit Menſchen eintrete, hervorhoben und in allen jenen Vergleichungen und Analogieen eine Verläugnung der göttlichen Würde des Erlöſers, eine Verdunkelung oder eine gänzliche Umſtoßung der Lehre von dem Gottmenſchen ſahen. Wer behauptete, daß Gott ſich des Menſchen Jeſu wie eines Organs bedient, in demſelben wie in einem Tempel gewohnt habe, der ſchien ihnen kein anderes Seyn Gottes in Chriſto als in erleuchteten und geheiligten Menſchen, einem Moſes und den Propheten, anzuerkennen, und ſo auch wer von einer συνάφεια κατὰ χάριν, κατ᾽ εὐδοκίαν u. ſ. w. redete. Sie bedachten nicht, daß alle dieſe Ausdrücke in einem ſehr verſchiedenen Sinne gebraucht werden könnten und von den

Dogmatikern der andern Parthei würklich gebraucht würden. Freilich hatten ſie, was die letztere Formel betrifft, die herrſchende dogmatiſche Terminologie mehr für ſich. Der eigenthümliche dogmatiſche Sprachgebrauch der antiocheniſchen Schule hing jedoch hier mit dem Ganzen ihres Syſtems, insbeſondere mit ihrer eigenthümlichen Anthropologie genau zuſammen; aber eben deshalb konnten ſie auch mit Gerechtigkeit und Billigkeit nur aus ihrem eigenen Ideenzuſammenhange heraus und von dem Verhältniſſe ihrer dogmatiſchen Sprache zu ihren dogmatiſchen Begriffen aus beurtheilt werden. Die Alexandriner ſetzten jener Theorie von einer *συνάφεια κατὰ χάριν* oder *κατ᾽ εὐδοκίαν, κατ᾽ αὐθεντίαν, κατ᾽ ἀξίαν* (welche Ausdrücke alle nach ihrer Meinung nichts Anderes bezeichnen konnten als eine gewiſſe geiſtige, ſittliche Gemeinſchaft, höchſtens eine Vergöttlichung der menſchlichen Natur) nichts Anderes entgegen als die Behauptung einer *ἕνωσις φυσικὴ, κατ᾽ οὐσίαν, οὐσιώδης*, wie ſie in dem erſchienenen Chriſtus nur die Eine Natur des menſchgewordenen Logos oder die Eine menſchgewordene Natur des Logos (*μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένου* oder *μία φύσις — σεσαρκωμένη*) anerkennen wollten. Die Antiochener aber, welche auch nur von ihrem Ideenzuſammenhange und ihrem dogmatiſchen Sprachgebrauche ausgingen, konnten ſich unter ſolchen Beſtimmungen nichts Anderes denken als eine Vermiſchung und Verwandlung beider Naturen, wodurch eine dritte entſtanden wäre.

Es erhellt alſo aus dem Geſagten, wie leicht beide Standpunkte in ſchroffem Gegenſatze gegen einander auftreten konnten, wie leicht man von dem einen aus, in den Behauptungen, welche von dem andern herrührten, gefährliche Ketzereien ſehen konnte. Hätte man die bei dem Verhältniſſe beider dogmatiſchen Richtungen zu einander zum Grunde liegende Differenz bis auf ihren tiefſten Grund zurückgeführt, ſo würde man zu dem Bewußtſeyn gekommen ſeyn, daß eine Grundverſchiedenheit in der Auffaſſung des

Verhältniſſes zwiſchen dem Natürlichen und dem Göttlichen, der Vernunft und der Offenbarung, wie es ſich ja in dem Verhältniſſe des ὑπὲρ λόγον zu dem κατὰ λόγον zeigt, hier vorhanden ſey. Aber zu ſolcher Klarheit entwickelte ſich das Bewußtſeyn der dogmatiſchen Gegenſätze in dieſer Zeit nicht leicht, man blieb vielmehr ſtehen bei der gerade zufällig in der Erſcheinung hervortretenden Äußerung der Gegenſätze, wo ſie gerade das kirchliche Intereſſe am meiſten in Anſpruch nahmen, ohne mit klarem Bewußtſeyn die Wurzel des Gegenſatzes aufzuſuchen. Hier ging noch dazu der Kampf der beiden entgegengeſetzten Lehrtypen von dem Gebrauche eines einzelnen Wortes aus, welches gerade für das kirchliche Intereſſe wichtig war, und durch die Art, wie der Streit entſtand, geſchah es, daß die dogmatiſche Entwickelung von Anfang an durch Einmiſchung profaner perſönlicher Leidenſchaften getrübt wurde. Und da man das religiöſe und das dogmatiſche Intereſſe nicht auseinanderzuhalten wußte, mancherlei fremdartige Einflüſſe von außen her bald hinzukamen, ſo mußte dadurch die Entwickelung der allgemeinen dem Streite über das Einzelne zum Grunde liegenden Gegenſätze immer mehr gehemmt werden.

Die Veranlaſſungen zum Ausbruch des Streites waren dieſe: Neſtorius, ein durch den Ruf von ſeinem ſtrengen Leben und von ſeinen eindringlichen Predigten bekannter Presbyter der antiocheniſchen Kirche, war im J. 428 Patriarch zu Conſtantinopel geworden. Er hatte ſeine Bildung im Mönchsthum erhalten und er brachte die Tugenden und die Fehler, welche im Mönchsthum gewöhnlich waren, mit. Einem redlichen frommen Eifer gingen Beſonnenheit und Mäßigung nicht zur Seite; ſein Eifer vermiſchte ſich leicht mit Leidenſchaft; er war geneigt, wo ſich etwas von ſeiner gewohnten dogmatiſchen Ausdrucksweiſe entfernte, gefährliche Ketzereien zu erblicken und wußte nicht immer den Geiſt der ſchonenden Liebe mit dem Eifer für die erkannte Wahrheit zu verbinden. Wie es oft Denjenigen ging, welche aus dem klöſterlichen Bildungsgange heraus in einen großen

öffentlichen Würkungskreis gelangten, daß ſie durch ihre Beſchränktheit und Unbeholfenheit in demſelben manchen Anſtoß gaben, ſo geſchah es auch dem Neſtorius, der plötzlich in die verwickeltetſten Verhältniſſe verſetzt wurde, in die Nähe eines verderbten Hofes, an welchem alle Arten von Ränken und Leidenſchaften ihr Spiel trieben, in die Mitte einer zum Theil mehr von weltlichen als geiſtlichen Triebfedern beſeelten Geiſtlichkeit. Hier war er ein Ziel der Eiferſucht ſowohl mancher in der Nähe des Hofes ſich aufhaltenden fremden Geiſtlichen, welche nach der Patriarchenwürde getrachtet hatten, als auch des Patriarchen von Alexandria, welcher gern der erſte der orientaliſchen Kirche ſeyn wollte. Unter ſolchen Verhältniſſen bedurfte Neſtorius, um ſich zu behaupten und heilſam einzuwürken, neben der Veſtigkeit des Charakters, chriſtlicher Beſonnenheit, Mäßigung und Klugheit; aber gerade an dieſen Tugenden fehlte es ihm zum Theil.

Seine Patriarchenmacht wollte er zuerſt zur Unterdrückung der mancherlei Arten von Häretikern anwenden, welche in der Hauptſtadt des Orients und in den ihr untergeordneten Kirchenſprengeln ohngeachtet aller Geſetze gegen dieſelben ſich immer fortgepflanzt hatten.[1]) Geiſtlicher Hochmuth wie blinder, verfolgungsſüchtiger Eifer ſprachen ſich aus in den an den Kaiſer gerichteten Worten ſeiner Antrittspredigt: „Gebt mir ein von den Häretikern gereinigtes Land, und ich will euch den Himmel dafür geben. Helft mir die Häretiker beſiegen, und ich will euch die Perſer beſiegen helfen.“ Es fehlte zwar nicht an Solchen, welche

---

1) Der Kirchengeſchichtſchreiber Sokrates, den wir bei der Charakteriſtik des Neſtorius am meiſten benutzen müſſen, der unbefangenſte unter den Berichterſtattern über denſelben, könnte zwar auch durch ſeine Vorliebe für die Novatianer, welche Neſtorius verfolgte, in ſeiner Beurtheilung deſſelben etwas irregeleitet worden ſeyn; aber von der andern Seite zeigt er ſich doch in ſeinen Urtheilen frei von dem Fanatismus ſeiner Zeit, und ſelbſt in demjenigen, was er dem Neſtorius zum Vorwurf macht, läßt ſich dies erkennen.

ſich des Eifers für die Rechtgläubigkeit an ihrem neuen Patriarchen erfreuten, aber auch nicht an Beſonneneren, welchen ein Anfang dieſer Art kein gutes Vorzeichen war. Dieſem Anfange entſprach die Richtung, welche die Thätigkeit des neuen Patriarchen zuerſt nahm, da er ohne Unterſcheidung des Weſentlichen oder Unweſentlichen in den Lehrſtreitigkeiten mit gleichem Eifer Arianer, Novatianer, Quartodecimaner verfolgte. Manche heftige Bewegungen der Gemüther, welche blutige Folgen hatten, wurden dadurch von ihm veranlaßt. Aber bald ſetzte er ſich ſelbſt durch ſeinen polemiſchen Eifer der Verketzerung aus.

Neſtorius war, wenn nicht ſelbſt Schüler des Theodorus von Mopſueſtia, doch, wie ſeine Lehrweiſe von der Perſon Chriſti beweiſet, ein Schüler der antiocheniſchen Dogmatik. Er war gewohnt eine *ἕνωσις κατ᾽ εὐδοκίαν, κατὰ θέλησιν* der *ἕνωσις κατ᾽ οὐσίαν, κατὰ φύσιν* entgegenzuſetzen. Es erſchien ihm dieſe als etwas Widerſinniges, mit der Unwandelbarkeit des göttlichen Weſens Unvereinbares.[1]) Von dieſem eigenthümlichen dogmatiſchen Standpunkte nun konnte er mit der ihm überall anklebenden Beſchränktheit des Mönchsgeiſtes leicht in Allem, was ſeinen herrſchenden dogmatiſchen Vorſtellungen entgegen war, bedeutende Ketzereien erblicken. Von dieſer Seite mußte er in ſeinen neuen Umgebungen manchen Anſtoß nehmen, denn hier fand er manche Ausdrücke in der Kirchenſprache herrſchend, welche dem antiocheniſchen Lehrbegriffe durchaus zuwider waren. Dazu gehörte beſonders der Name *θεοτόκος* zur Bezeichnung der

---

1) Wie er ſich ausſpricht in dieſem Bruchſtück: *Τῷ κατ᾽ οὐσίαν λόγῳ φύσει φύσις οὐχ ἑνοῦται χωρὶς ἀφανισμοῦ. Οὐκέτι γὰρ αὐταῖς σώζεται ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος· ἡ δὲ κατὰ τὴν θέλησιν ἕνωσις καὶ τὴν ἐνέργειαν, ἀτρέπτους αὐτὰς τηρεῖ καὶ ἀδιαιρέτους, μίαν αὐτῶν δεικνῦσα πεποιημένην τὴν θέλησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν.* Und in dem zweiten Fragment wird als unhaltbar die *καθ᾽ ὑπόστασιν καὶ φύσιν ἕνωσις* zurückgewieſen und dagegen die *κατ᾽ εὐδοκίαν ἕνωσις, μίαν τῶν ἡνωμένων ἀποσώζουσα θέλησιν καὶ ἐνέργειαν* behauptet. Maji T. VII. 1833. p. 69.

Maria, welchem Namen die herrſchende Verehrung der Maria eine beſondere Wichtigkeit gab, und eben die übertriebene Verehrung der Maria, welcher dieſer Name zur Stütze diente, konnte auch mit dazu beitragen, daß der Gebrauch deſſelben dem Neſtorius, welcher in der antiocheniſchen Schule eine reinere Richtung des chriſtlichen Geiſtes erhalten hatte, gefährlich erſchien. [1])

Da man damals, was der Schuldogmatik und was der Predigt angehörte, nicht von einander zu unterſcheiden wußte, ſo fühlte ſich Neſtorius bald gedrungen, das ihm ſo wichtige dogmatiſche Thema in ſeinen Predigten zu entwickeln. Er galt viel als Prediger, da ſeine nach antiocheniſchem Geſchmack gebildete rhetoriſche Weiſe den Conſtantinopolitanern beſonders gefiel. Seine Predigten pflegten mit lautem Beifallrufen und Klatſchen aufgenommen zu werden. [2]) Es iſt vielleicht doch ſeiner Beſonnenheit zuzuſchreiben, daß er nicht zuerſt gegen das in ſo hohem Anſehn ſtehende Wort

---

1) Sokrates iſt von der einen Seite gegen den Neſtorius gerechter als der große Haufe ſeiner Zeitgenoſſen und die herrſchende Partbei in der Kirche während vieler nachfolgenden Jahrhunderte, indem er ihn gegen die Beſchuldigung des Photinianismus und des Samoſatenianismus vertheidigt; aber von der andern Seite thut er ihm Unrecht nach einem falſchen Geſichtspunkte von dieſen Streitigkeiten, welcher ſpäterhin auf die einſeitige Verketzerung des Neſtorius folgte, indem er ihm zum Vorwurf macht, daß er aus Mangel an gelehrter Kenntniß der alten kirchlichen Literatur, aus Eigenſinn und Eitelkeit den Streit über ein bloßes Wort unterhalten habe. Er habe das Wort *θεοτόκος* wie ein Geſpenſt (*ὡς τὰ μορμολύκια*) gefürchtet Aus dem, was wir über den allgemeinen dogmatiſchen Gegenſatz, aus welchem dieſer Streit hervorging, bemerkt haben, erhellt, daß, wenngleich hier über ein Wort geſtritten wurde, doch es keineswegs eine Wortſtreitigkeit war, ſondern ein tiefer liegender und allgemeinerer Gegenſatz die Urſache des Streites. Wenn aber nicht gerade jenes Wort gleich in den Streit mit hineingezogen worden wäre, würde wohl die Hitze des Streites nicht gleich ſo heftig geworden ſeyn.

2) Wie aus mehreren Anſpielungen in ſeinen Predigten erhellt. S. z. B. Sermo II. in den Werken des Marius Mercator T. II. im Anfang.

polemiſch auftrat, ſondern ſich im Allgemeinen begnügte, die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in Chriſto nach dem Syſtem des Theodorus von Mopſueſtia vorzutragen. [1]) Dadurch, daß Neſtorius den antiocheniſchen Lehrbegriff in ſeinen Predigten entwickelte, konnten Männer von unbeſonnenerem Eifer in ſeiner Umgebung ſich aufgefordert glauben, nun auch den zur Bezeichnung der Maria gebräuchlichen Namen *θεοτόκος* unmittelbar anzugreifen. Sein Presbyter Anaſtaſius, welcher mit ihm von Antiochia hergekommen war, und der ſeines beſonderen Vertrauens genoß, fühlte ſich einſt gedrungen, [2]) in einer Predigt auszurufen: „Keiner nenne die Maria Mutter Gottes, denn ſie war ein Menſch, Gott kann aber von keinem Menſchen geboren werden.“ [3]) Wenn auch dieſe Polemik von einem

---

1) Daß dies dem öffentlichen Ausbruche des Streites voranging, ſieht man aus dem, was Neſtorius ſelbſt in einer nach dem Ausbruche des Streites gehaltenen Predigt ſagt: *Μέμνησθε δέ που πάντως καὶ τὰ πολλάκις μοι πρὸς ὑμᾶς εἰρημένα, τὰς διπλᾶς πρὸς τὸν δεσπότην Χριστὸν διακρίνοντι φύσεις.* L. c. p. 9 init. Die Quartodecimaner in Kleinaſien, welche durch ſeinen Einfluß bewogen wurden, der katholiſchen Kirche ſich anzuſchließen, ließ er auch das Symbol unterzeichnen, welches er aus der antiocheniſchen Kirche mitgebracht hatte, welches Theodorus von Mopſueſtia für Katechumenen und übertretende Häretiker entworfen hatte, und in welchem deſſen eigenthümlicher Lehrbegriff deutlich enthalten war. S. Concil. Ephes. act. VI. f. 1515. T. I. Harduin.

2) Socrat. h. e. l. VII. c. 32.

3) Es kann nicht auffallend ſeyn, daß das, was den erſten Anfang der Streitigkeiten veranlaßte, verſchieden berichtet wird. Es konnte ja hier mancherlei zuſammenkommen und aufeinanderfolgen, wodurch das Feuer angeregt wurde, und es fragt ſich alſo dann nur, was das Erſte war. In dieſer Hinſicht ſcheint der Bericht des Sokrates den natürlichſten Zuſammenhang der Begebenheiten zu geben. Nach dem Berichte des Theophanes in ſeiner Chronographie hätte Neſtorius ſelbſt die erſte Veranlaſſung zum Ausbruche des Streites gegeben, indem er ſeinen Synkell (biſchöflichen Sekretär), welcher nach Theophanes nicht Anaſtaſius war, eine von ihm ſelbſt verfaßte Predigt, dieſelbe, welche Sokrates dem Anaſtaſius zuſchreibt, in der Kirche vorleſen ließ. In dieſem Falle

gutgemeinten frommen Eifer ausging, ſo war ſie doch eine ſehr unvorſichtige und unkluge. Das hier angegriffene Wort ſtand nicht bloß in der ägyptiſchen Kirche, ſondern auch in anderen angeſehenen Kirchen in altem Anſehn, ſchon viele bedeutende Kirchenlehrer hatten ſich deſſelben bedient, ohne die von Anaſtaſius angegriffenen Irrthümer mit dem Gebrauche deſſelben zu verbinden. Durch die Art, wie er daſſelbe angriff, mußte er ſich aber bei der damals herrſchenden dogmatiſchen Streitmethode nothwendig dem Vorwurfe ausſetzen, daß er die wahre Gottheit Chriſti läugne, daß er lehre, Jeſus ſey als bloßer Menſch von der Maria geboren und erſt ſpäter, wie andere Propheten und Gottesgeſandten, von welchen er nur dem Grade nach verſchieden ſey, der Einwürkung des göttlichen Geiſtes theilhaft worden.

Ferner ſoll ein zu Conſtantinopel ſich gerade damals aufhaltender Biſchof von Marcianopolis in Möſien [1]) öffentlich in der Kirche, ſey es in einem Vortrage bei einer Verſammlung der Biſchöfe in dem Sacrarium, oder wahrſcheinlicher in einer Predigt, ausgerufen haben: „Verdammt ſey, wer die Maria Mutter Gottes nennt.“ Mit Unrecht aber ſchließt Cyrillus daraus, daß Neſtorius dieſer Erklärung nicht widerſprochen und dem Biſchof nachher die Communion gereicht, er habe alſo jene Erklärung gutgeheißen. Neſtorius konnte ja den Biſchof als einen Rechtgläubigen

könnte dieſe Predigt die erſte unter den von Marius Mercator mitgetheilten ſeyn, denn in dieſer kommt ja allerdings Ähnliches vor. Aber doch iſt dies nicht beweiſend, denn es mußte natürlich in den auf dieſen Gegenſtand ſich beziehenden Predigten Manches wiederholt werden. Sokrates iſt doch hier eine bedeutendere Autorität als der erſt vier Jahrhunderte ſpäter ſchreibende Theophanes.

1) Der als heftiger Feind des Neſtorius hier freilich nicht ganz glaubwürdige Cyrillus von Alexandria berichtet dies in mehreren öffentlichen Erklärungen, z. B. ep 6; aber der Wahrheit dieſer Ausſage wird doch von keiner Seite widerſprochen, und dem blinden Eifer eines Biſchofs dieſer Parthei läßt ſich das, was Cyrill erzählt, wohl zutrauen.

anerkennen und deſſen Eifer für die reine Lehre achten, wenn er gleich deſſen Art, denſelben zu äußern, nicht billigte.

Seit dieſen Auftritten wurde die Frage, ob man die Maria Mutter Gottes nennen dürfe, unter den Geiſtlichen zu Conſtantinopel und den zum Dogmatiſiren ſo ſehr geneigten vornehmen Laien [1]) vielfach beſprochen, von beiden Seiten mit Heftigkeit darüber geſtritten. Neſtorius hielt es für ſeine Pflicht, an dieſem Streite thätigen Antheil zu nehmen, die Sache ſeines verketzerten Freundes zu vertheidigen. Er behandelte von Neuem dieſen Gegenſtand öfters in Predigten. In der erſten derſelben ſchilderte er die Offenbarung einer für die Bedürfniſſe der Menſchheit ſorgenden Vorſehung im Reiche der Natur von einem trivialen teleologiſchen Standpunkte aus, indem er Alles nur auf die Befriedigung der ſinnlichen Bedürfniſſe bezog. Dann machte er einen ſehr unverhältnißmäßigen Sprung, um auf die letzte und höchſte Gabe zu kommen, welche Gott der Menſchheit verliehen habe, die Erſcheinung Chriſti, welche zum Zweck hatte, das gefallene Bild Gottes wiederherzuſtellen. Durch einen Menſchen ſollte die Wiederherſtellung der Menſchheit bewürkt werden, wobei er die Stelle 1. Kor. 15, 21 anführte. Auf das Letzte wollte er offenbar beſonderen Nachdruck legen, um dies ſogleich gegen Diejenigen anzuwenden, welche die Maria nicht Mutter eines Menſchen, ſondern Mutter Gottes nennen wollten. Er ſetzt dieſe nach einer ungerechten Conſequenzmacherei in Eine Klaſſe mit den Heiden, welche ihren Göttern Mütter beilegten. Er nennt dagegen den von ihr Geborenen das Werkzeug der Gottheit, den aus der Maria von dem heiligen Geiſte bereiteten Tempel, in welchem der göttliche Logos wohnte. Er bewegt ſich in allen dieſen Predigten durchaus in den Formeln des antiochenischen Syſtems. Zwei auf's Innigſte

---

1) Nach der Erzählung des Theophanes war es ein Advokat (σχολαστικὸς) zu Conſtantinopel, der zuerſt gegen eine Predigt, in der der Name θεοτόκος angegriffen wurde, in der Kirche öffentlich auftrat.

mit einander verbundene Naturen der Gottheit und Menſchheit, aber bei der fortdauernden Zweiheit der Naturen Eine Würde,[1]) in dieſer Hinſicht vermöge jener innigen Verbindung die menſchliche Natur zur Theilnahme an der Würde der göttlichen erhoben. Daher Ein Chriſtus, Ein Sohn Gottes, inſofern die Menſchheit in die Gemeinſchaft mit dem Einen ewigen Gottesſohne aufgenommen worden. Er ſprach, wie ſchon aus dem Geſagten hervorgeht, nicht ohne Heftigkeit und Ungerechtigkeit gegen die Widerſacher der antiocheniſchen Dogmatik, welche er die ſich weiſe dünkenden neuen Dogmatiker nennt.[2]) Er ſetzt die Lehre von der innigſten Verbindung der Menſchheit und Gottheit entgegen der Lehre von einer Vergötterung der menſchlichen Natur, welche er ſeinem Gegner Schuld giebt.[3])

Der Streit fand auch unter Laien ſo große Theilnahme, daß, da einſt Neſtorius in einer Predigt gegen die Lehre von der Maria als Mutter Gottes ſprach, die ewige Zeugung des Logos und die zeitliche Geburt des Menſchen, den der Logos als ſein Werkzeug ſich aneignete, einander entgegenſetzte, ein Mann vornehmen Standes ſich nicht enthalten konnte, laut entgegenzurufen: „Nein, der ewige Logos ſelbſt hat ſich auch der zweiten Geburt unterzogen.“ Es entſtand darauf eine heftige Bewegung unter der verſammelten Menge, da die Einen die Parthei des Patriarchen, die Anderen die Parthei ſeines Gegners ergriffen.[4]) Neſtorius ließ ſich dadurch nicht irre machen. Er fing wieder an zu reden, lobte den Eifer der Erſteren, ſuchte jenen plötzlichen Gegner, den er einen elenden und frevelhaften Menſchen nannte,[5]) zu widerlegen, und fuhr fort, ſeine Theorie nach der gewohnten Weiſe zu erörtern.

---

1) Ἀξία, αὐθεντία μοναδική.

2) Τοὺς σοφοὺς τῶν δογματισιῶν τῶν νεωτέρων.

3) Ἄκρα συνάφεια, οὐκ ἀποθέωσις.

4) Opp. Marii Mercator. T. II ſ. 13.

5) Τῆς τοῦ δειλαίου μιαρίας ὁ ἔλεγχος.

Schon hatte ſich Neſtorius bei Manchen den Vorwurf des Photinianismus zugezogen,[1]) als ein Mann, auf den man wohl wegen ſeiner perſönlichen Verhältniſſe den Verdacht unreiner Leidenſchaften und Triebfedern werfen könnte, die gegen ihn vorhandene Stimmung benutzte und ſie noch mehr anzuregen würkte, öffentlich, wenngleich ohne ihn zu nennen, gegen ihn auftretend, auf eine Weiſe, welche wohl geeignet war, auf viele Gemüther einen dem Neſtorius nachtheiligen Eindruck zu machen. Dieſer Mann war **Proklus**, welcher der Gemeinde zu Cyzikus zum Biſchof war gegeben, aber als ſolcher nicht angenommen worden. Er hatte ſich ſeitdem in der Reſidenz immer aufgehalten und ſich um das erledigte Patriarchat zu Conſtantinopel früherhin beworben, auch einige Hoffnung dazu gehabt. Er hielt am Weihnachtsfeſte des J. 429 oder am Feſte der Maria Verkündigung, der ἡμέρα εὐαγγελισμοῦ am fünf und zwanzigſten März,[2]) eine Predigt voll rhetoriſchen Schwulſtes und rhetoriſcher Übertreibungen, worin er die Maria als die Mutter des menſchgewordenen Logos lobpreiſend, Diejenigen, welche ſie nicht als ſolche anerkennen wollten, ohne ausdrückliche namentliche Erwähnung bekämpfte und beſon-

---

1) Er hatte dieſe Beſchuldigung gehört, hielt ſie aber der Widerlegung für ganz unwerth, weil ſie ſeine Lehre ſo gar nicht treffen könne. Ego autem quibusdam mihi et illud renuntiantibus, cum laetitia saepius risi, quoniam, inquiunt, episcopus, quae Photini sunt, sapit.

2) Alles, was Proklus in dieſer Homilie ſagt, paßt allerdings auf das zweite Feſt, von deſſen Feier in der griechiſchen Kirche zu dieſer Zeit wir aber freilich ſonſt keine Nachricht haben. Da ſonſt in den Homilien der griechiſchen Kirchenlehrer dieſer Zeit mancherlei zuſammengenommen wird, was ſich auf die Geburt und Kindheit Chriſti bezieht, ſo könnte auch dieſe Predigt als auf das Weihnachtsfeſt ſich beziehend verſtanden werden, und es wäre möglich, daß Proklus, um die Maria recht zu verherrlichen, dieſes Feſt ſelbſt zu einer παρθενικὴ πανήγυρις gemacht hätte. Was er von der großen Menge Derjenigen ſagt, welche zu Lande und zu Waſſer herbeigekommen waren, um der Feier dieſes Feſtes beizuwohnen, könnte mehr für die Beziehung auf ein ſo großes Hauptfeſt ſprechen.

ders auf das Rückſicht nahm, was Neſtorius in jener erſten Predigt geſagt hatte. Da er durch ſeine Anſpielungen zu verſtehen gab, daß ſeine Gegner nur an einen vergöttlichten Menſchen glaubten, ſtatt an den menſchgewordenen Logos zu glauben, da er ſie als Widerſacher der Ehre der Maria erſcheinen ließ, ſo konnte dies bei Vielen nicht anders als nachtheilig für die Parthei des Neſtorius würken. Das vielfache Geklingel hochtrabender Redensarten und die Sache, welche er vertheidigte, die Ehre der Maria, verſchafften der Predigt, wenngleich ſie wohl vermöge ihrer eigenthümlichen Sprachbeſchaffenheit nicht von Vielen verſtanden werden konnte, doch großen Beifall, wie es ſich durch die gewöhnlichen lauten Äußerungen deſſelben zu erkennen gab. Da alles Dies in der Gegenwart des Neſtorius geſchah, und da er die Beziehungen dieſer Predigt wohl erkannte, glaubte er ſeine Lehre gegen dieſe Vorwürfe vertheidigen zu müſſen, und er hielt deshalb ſogleich eine kurze Anrede an die Gemeinde, wie ſie ihm der Augenblick eingab, und bei welcher deshalb ſeine aller perſönlichen Ausfälle gegen ſeinen Gegner ſich enthaltende Mäßigung deſto mehr Anerkennung verdient. Mit großer Beſonnenheit beginnt er, indem er es ganz natürlich findet, daß ſie das zur Ehre der Maria Geſprochene mit ſo großem Beifall aufgenommen hätten; „aber — ſetzt er hinzu — wir müſſen uns wohl hüten, daß wir nicht über Gebühr die Maria preiſend, die Würde des göttlichen Logos zu beeinträchtigen Gefahr laufen." Mit Rückſicht auf die ſchwülſtige, unpopuläre Sprache des Proklus ſagt er, er wolle ganz einfach reden, um von Allen verſtanden werden zu können. Er ſchließt mit den Worten, ſie möchten nicht gleich Beifall klatſchen, nicht durch den Reiz der Rede ſich anziehen laſſen, aber die Lehre genau unterſuchen, und was wahr ſey, nicht deshalb, weil es ihnen neu ſey, verdammen. Er hielt ſodann in der nachfolgenden Zeit noch mehrere Predigten, in welchen er dieſen Gegenſtand mit Rückſicht auf die Beſchuldigungen des Proklus weiter erörterte. Wohl bemerkte er, wie großer

Vorſicht es bedurfte, um bei der ſchwärmeriſchen Verehrung der Maria keinen Anſtoß zu geben. Er war bereit, dieſe zu ſchonen, nur wollte er der Wahrheit nichts vergeben. Er erklärte, daß, falls Einer der Einfältigen die Maria *θεοτόκος* nennen wolle, er dieſes Wort durchaus nicht haſſe, wenn man nur nicht die Maria zur Göttin mache.[1]) Um zwiſchen beiden Gegenſätzen hindurchzugehen, gebrauchte er, ſtatt die Maria Mutter Gottes oder Mutter des Menſchen, *θεοτόκος* oder *ἀνθρωποτόκος*, zu nennen, die Bezeichnung *χριστοτόκος*, Mutter Chriſti, inſofern der Name Chriſtus der ganzen Göttliches und Menſchliches vereinigenden Perſon zugehöre. Achtungswerth erſcheint ſein Streben, ſich nur an die heilige Schrift anzuſchließen. Mit Recht führte er gegen den Gebrauch jenes Wortes an, daß die heilige Schrift doch nirgends lehre, Gott, ſondern Jeſus Chriſtus, der Sohn Gottes, der Herr ſey von der Maria geboren worden. „Dies bekennen wir Alle, denn ein Unglückſeliger iſt, wer, was die Schrift lehrt, nicht annimmt.“ Seine ängſtliche Gewiſſenhaftigkeit darin, der Wahrheit nichts zu vergeben, zeigt ſich an dieſem Beiſpiele. Er hatte geſagt: „Ich mißgönne der Mutter Chriſti jenen Namen nicht. Ich weiß, daß verehrungswürdig Diejenige iſt, welche Gott in ſich aufgenommen, durch welche der Herr des Weltalls hindurchgegangen, durch welche die Sonne der Gerechtigkeit hervorleuchtete.“ Dieſe Worte, welche die Verehrung der Maria begünſtigten, an die herrſchende Vorſtellungsweiſe ſich anzuſchließen ſchienen, wurden mit Beifallklatſchen aufgenommen. Dies erregte bei dem Neſtorius die Beſorgniß, daß man ſeine Worte auf eine mit dem von ihm ſonſt vorgetragenen Lehrbegriffe ſtreitende Weiſe auffaſſen könnte — und er ſetzte daher ſogleich hinzu: „Euer Beifall macht mich wieder argwöhniſch.[2]) Wie habt ihr es verſtanden,

1) *Ἐμοὶ πρὸς τὴν φωνὴν φθόνος οὐκ ἔστι, μόνον μὴ ποιείτω τὴν πάρθενον θεάν.* Sermo V. f. 30.

2) Neſtorius, was ihm zur Ehre gereicht, ſcheint überhaupt dieſen

daß ich ſagte: durch welche der Herr des Weltalls hindurchgegangen. Ich habe nicht daſſelbe geſagt, als wenn ich die Worte: er iſt von ihr geboren worden, gebraucht hätte. Denn ich vergeſſe nicht ſo ſchnell meine eigenen Worte" u. ſ. w. [1])

Unterdeſſen ließ ſich zu Conſtantinopel Alles immer mehr zu einer Kirchenſpaltung an. Eine Parthei von Geiſtlichen und Mönchen wollte Neſtorius als einen Häretiker, einen Anhänger der Lehre des Paulus von Samoſata nicht mehr für ihren Biſchof anerkennen und ſagte ſich von der Kirchengemeinſchaft mit ihm los. [2]) Es wurde öffentlich in der Hauptkirche ein Zettel angeſchlagen, welcher eine durchgeführte Vergleichung zwiſchen der Lehre des Neſtorius und der Lehre des Paulus von Samoſata enthielt. [3]) Mehrere Presbyteren predigten in einer der conſtantinopolitaniſchen Kirchen gegen die Lehre des Neſtorius: er verbot ihnen das Predigen. Einige der gegen ihn feindſelig geſinnten Geiſtlichen wurden von einer unter ſeinem Vorſitze zu Conſtantinopel verſammelten Synode als Manichäiſch-Geſinnte ihrer Stellen entſetzt. [4]) Nach der Conſequenzmacherei, welche beide Partheien ſich erlaubten, leitete man vermuthlich aus der Art, wie jene Geiſtlichen dem ägyptiſchen Syſteme gemäß über die menſchliche Natur Chriſti ſich ausgeſprochen hatten, die Folgerungen ab, daß ſie die Realität der Menſchheit Chriſti läugnend in den manichäiſchen Doketismus ver-

---

lauten theatraliſchen Beifallsbezeugungen abgeneigt geweſen zu ſeyn, er ſagt hier: *πάλιν ὑποπτεύω τὸν κρότον*, und bei einer andern Gelegenheit, da er wohl mit lautem Beifallrufen aufgenommen worden, ſagt er: „Ich beurtheile die Liebe zu mir nicht nach dem Geſchrei, *οὐ κραυγαῖς κρίνω τὴν εἰς ἐμὲ φιλοστοργίαν*." S. II. f. 8.

1) S. V. f. 31.

2) S. die Bittſchrift des Diakonus Baſilius und der mit ihm verbundenen Mönche in Harduin. Concil. T. I. f. 1335.

3) L. c. f. 1271.

4) Wie Neſtorius ſelbſt in einem Briefe an Cyrillus von Alexandria ſagt. L. c. f. 1280.

fallen wären. Nach dem, was wir früherhin über den Charakter des Neſtorius bemerkten, mag wohl den Beſchuldigungen ſeiner, obgleich ſich leicht alle Übertreibungen erlaubenden Gegner etwas Wahres zum Grunde liegen, daß er ſich durch die polemiſche Leidenſchaft zuweilen zu einem gewaltſamen Verfahren hinreißen ließ. Aber man muß auch bedenken, wie ſehr er durch fanatiſche und übermüthige, Geſetz und Ordnung verachtende Gegner gereizt wurde. Ein Mönch war unverſchämt genug, daß er ſich dem Neſtorius, als er in die Kirche eintreten wollte, um ſich zur Haltung der Predigt auf das Bema zu begeben, entgegenſtellte und ihn zu hindern ſuchte, weiter zu gehen, weil der Häretiker nicht öffentlich lehren dürfe. Seine Gegner, [1]) welche dies ſelbſt erzählen, nennen dies ordnungswidrige Betragen freilich nur den Eifer einer frommen Einfalt, aber ſie hatten ſich doch nun wahrlich nicht darüber zu beklagen, wenn ein ſolcher Störer der öffentlichen Ruhe hart beſtraft und aus Conſtantinopel verbannt wurde. Bei einer andern Gelegenheit zeigte Neſtorius den Geiſt der Mäßigung, der über Worte nicht ſtreiten will, ſobald er die reine Lehre geſichert ſieht. Wie er in ſeinen Predigten ſich darüber ausgeſprochen hatte, daß er gegen das Wort *θεοτόκος* an und für ſich nichts habe, ſo erklärte er ſich auch gegen mehrere Geiſtliche und Mönche, welche ihn verketzert hatten, bereit, zuzugeben, daß Derjenige, welcher ſeiner Natur nach Gottes Sohn ſey, von der Maria, der Mutter Gottes geboren worden, weil es nur Einen Gottesſohn gebe. Dieſer letzte Zuſatz zeigt den Sinn, in welchem er dies zugeben wollte, inſofern nämlich, weil der wahre und weſentliche Sohn Gottes die menſchliche Natur ſich angeeignet und dieſe in die Gemeinſchaft ſeiner Würde aufgenommen, ſo daß es nur Einen Sohn Gottes gebe, die Prädikate der menſchlichen Natur alſo in dieſer Hinſicht dem Einen Gottesſohn beigelegt werden könnten. Hätten dieſe Leute den

1) L. c. Harduin. f. 1338.

Neſtorius aus dem Zuſammenhange ſeines dogmatiſchen Syſtems richtig verſtanden, ſo würden ſie ihn keines Betruges beſchuldigt haben. [1]) Die Gegner des Neſtorius zu Conſtantinopel würden, da er an dem kaiſerlichen Hofe noch Alles galt und mit der herrſchenden Macht verbunden war, ſchwerlich gewagt haben, ſo übermüthig gegen ihn aufzutreten, wenn ſie nicht ſchon einer andern mächtigen Unterſtützung ſicher geweſen wären vermöge ihrer Verbindung mit dem Patriarchen Cyrillus von Alexandria, durch deſſen Theilnahme aus dieſem Streite noch weit größere und allgemeinere Folgen ſich entwickelten.

Um die Schritte dieſes Mannes in dieſer Angelegenheit von Anfang an richtig zu beurtheilen, muß man die Gemüthsart und Handlungsweiſe, welche er ſeit ſeinem Antritte des biſchöflichen Amtes gezeigt hatte, zugleich berückſichtigen. Gewaltthätige Verfolgungsſucht gegen Heiden, Juden und Häretiker, eine unbegrenzte Herrſchſucht, welche Mittel der Gewalt und Politik gebrauchte, um ihren Zweck durchzuſetzen, [2]) das waren die Eigenſchaften, welche Cyrill bisher entwickelt hatte. [3]) Für einen Mann von ſeiner Art mußte es eine anziehende Ausſicht ſeyn, die Herrſchaft, welche er in der ägyptiſchen Kirche behauptete, auch noch weiter ausdehnen zu können. Wenn wir die erſten Schritte Cyrills in dieſem Streite vereinzelt für ſich betrachten, ſo könnten wir zu dem Urtheile veranlaßt werden, daß ein,

1) Die Worte des Neſtorius, wie ſie von ſeinen Anklägern angeführt werden Harduin. Act. Concil. T. I. f. 1337: *Περὶ τοῦ φύσει υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐτέχθη ἀπὸ τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς θεοτόκου, ἐπεὶ (οὐκ) ἔνι ἄλλος υἱός.* Offenbar muß man mit Tillemont das eingeklammerte *οὐκ* hier ergänzen; denn eben weil Neſtorius nur Einen Sohn Gottes in der vereinigten Gottheit und Menſchheit anerkannte, wollte er in dieſer Beziehung auch das Wort *θεοτόκος* richtig verſtanden gelten laſſen.

2) S. Socrat. h. e. l. VII. c. 7.

3) Cyrill ſtand auch in dem Rufe, daß auch ganz unwürdige Menſchen Bisthümer für Geld von ihm erlangen konnten. S. Isidor. Pelusiot. l. II. ep. 127.

wenngleich von dogmatiſcher Einſeitigkeit ausgehender und beſchränkter, doch ein nicht durch perſönliche Leidenſchaft getrübter Eifer für die Reinheit der Glaubenslehre ihn beſeelte, daß er anfangs durch mildere Zurechtweiſung auf den Neſtorius, der ſeiner Meinung nach Vielen ein gerechtes Ärgerniß gegeben hatte, einzuwürken ſuchte, — und wir könnten ihm dabei die ungerechten Conſequenzmachereien, welche wir nicht minder bei der andern Parthei finden, ſo hoch nicht anrechnen. Wenn wir aber dieſe Schritte des Cyrill mit dem Charakter vergleichen, welchen er bisher gezeigt hatte, wenn wir dieſelben in ihrer allmähligen und ſtufenweiſen Entwickelung bis zu den letzten Reſultaten verfolgen, ſo wird es doch wahrſcheinlich, daß er nur deshalb, weil ihm anfangs der herrſchende Einfluß des Patriarchen zu Conſtantinopel entgegenſtand, ſo leiſe auftrat, und daß er mit kluger Politik die durchgreifenderen Schritte erſt vorbereiten wollte.

Bald nach dem Anfange der Streitigkeiten zu Conſtantinopel nahm Cyrill durch zwei öffentlich bekannt gemachte Schriften an denſelben Theil, wenngleich er den Namen und die Perſon des Neſtorius durchaus unberührt ließ. Das Eine war ein Programm für die bevorſtehende Oſterfeier,[1]) welches er nach dem Gebrauche der alexandriniſchen Biſchöfe vor dem Anfange der Faſten erließ. Da man in ſolchen Oſterſchreiben zeitgemäße Gegenſtände aus der Glaubens- oder Sittenlehre abzuhandeln pflegte, ſo wählte Cyrill für diesmal die Darſtellung von dem, was Chriſtus als Gottmenſch vor allen anderen göttlichen Geſandten und Propheten voraus habe, die Lehre von der Vereinigung der Gottheit und Menſchheit in Chriſto.[2])

1) Libellus paschalis, *γράμματα πασχάλια*, unter den Werken des Cyrill erſcheinen dieſe Briefe als *ὁμιλίαι*, da ſie wohl zu dem doppelten Gebrauche dienten, in der alexandriniſchen Kirche vorgeleſen und an andere ägyptiſche Kirchen verſandt zu werden.

2) Die 17te unter ſeinen homiliae paschales.

Sodann beſchäftigte er ſich mit demſelben dogmatiſchen Gegenſtande in einem ausführlichen Warnungsſchreiben, welches er nach dem Oſterfeſte an die ägyptiſchen Mönche erließ. In beiden Schriften führte er den Unterſchied zwiſchen einer weſentlichen und natürlichen Vereinigung und einer bloß relativen ſittlichen Gemeinſchaft Gottes und der Menſchheit durch; er ſtellte die Übertragung der Prädikate und ſomit auch die Bezeichnung der Maria mit dem Namen ϑεοτόκος als eine nothwendige Folge der erſten dar; er ſuchte zu zeigen, daß, wenn man nicht das Erſtere mit allen daraus fließenden Folgen annehme, man Chriſtus zu einem bloßen Menſchen mache, deſſen ſich Gott wie anderer Menſchen als eines Organes bediente, und daß demnach Chriſtus nicht der Erlöſer der Menſchen ſeyn könne. In dem zweiten Schreiben giebt Cyrill ausdrücklich als Urſache an, weshalb er dieſen Brief an jene Mönche zu richten für nothwendig halte, daß einige böſe Gerüchte zu ihnen gekommen ſeyen [1]) und daß Einige herumgingen, welche ihren einfachen Glauben zu zerſtören ſuchten, indem ſie ſolche Fragen aufwürfen, ob man die Maria ϑεοτόκος nennen müſſe oder nicht. Er bemerkt zuerſt mit Recht, daß es beſſer wäre, wenn ſie (dieſe Leute, welche gar keinen Lehrerberuf hatten und welche großentheils der wiſſenſchaftlichen Bildung durchaus ermangelten) von ſolchen Unterſuchungen ganz abſtehen und diejenigen Dinge, welche auch die im Geiſte ganz Ausgebildeten kaum im Spiegel und im Räthſel betrachten könnten, gar nicht aufrühren wollten. Dieſer Grund hätte nun freilich überhaupt Cyrill davon abhalten ſollen, einen ſolchen Brief zu ſchreiben; indeß er meinte, da einmal ſolche Fragen unter ihnen aufgeworfen worden, ſo halte er es für nöthig, ihnen Mittel zu geben, um die Sophismen der Gegner zu widerlegen und ihren eigenen Glauben gegen dieſelben zu ſichern. Aber unter den ägyptiſchen Mönchen, welche von der Autorität des alexandriniſchen Patriarchen

1) Θρύλλοι τινὲς χαλεποί.

durchaus abhingen und durch ihre eigenthümliche Bildungsweiſe gerade für die antiocheniſche Dogmatik am wenigſten vorbereitet und empfänglich waren, war ſchwerlich die Gefahr der Anſteckung durch die von Conſtantinopel her ſich verbreitende Irrlehre ſo groß, daß es dagegen einer beſonderen Vorkehrung bedurfte. Daher mochte es wohl Cyrill ſchwerlich ſo aufrichtig meinen mit dem, was er hier ſagte: es mochte vielmehr gerade das ſeine Abſicht ſeyn, den Streit, ſtatt ihn zu unterdrücken, weiter zu verbreiten und ihn wichtiger zu machen. Die ägyptiſchen Mönche waren ja die bereitwilligen Organe der alexandriniſchen Biſchöfe bei ihren Streitigkeiten, und Cyrill mußte wohl wiſſen, wie leicht die Leidenſchaft dieſer Leute für ſolche Gegenſtände angeregt werden konnte.

Von manchen Seiten her wurden ihm auch, wie es ſcheint, Vorwürfe darüber gemacht, [1]) daß er, wie er ſelbſt ſage, um bloßer Gerüchte willen Neſtorius angegriffen auf eine ſolche Weiſe, die vermöge des Standpunktes, welchen der alexandriniſche Patriarch in der Kirche behauptete, beſonderes Aufſehn machen mußte. Cyrill erklärte nun, daß er ſich genöthigt geſehen habe, Diejenigen, welche an den herumgetragenen Erklärungen des Neſtorius [2]) ein Ärgerniß genommen, durch Entwickelung der reinen Lehre zu beruhigen. Er vertheidigte ſich gegen die Beſchuldigung der Liebloſigkeit und Streitſucht, wie es durch heuchleriſchen Eifer für Formelnrechtgläubigkeit oft geſchehen iſt, indem er den

---

1) S. ep. 6 und 7 unter ſeinen Briefen. Der ehrwürdige Abt Iſidorus von Peluſium, der mit einer gewiſſen Autorität zu Cyrill ſprechen konnte, ſchrieb ihm: „Mach' dem Streiten ein Ende, damit du dir nicht Gottes Strafgericht zuzieheſt. Laß nicht die Strafe, welche du wegen perſönlicher Beleidigungen an ſterblichen Menſchen glaubſt nehmen zu müſſen, auf die lebendige Kirche fallen, und bereite ihr nicht ewige Spaltungen unter dem Vorwande der Frömmigkeit." Lib. I. ep. 370.

2) Ep. 6: *Σκανδαλισθεῖσιν ἀνθρώποις ἀπὸ τῶν ἐξηγήσεων αὐτοῦ*, — in der ep. 2 ad Nestor.: *Χαρτίων ἤγουν ἐξηγήσεων περιφερομένων.*

heiligen Namen der Liebe mißbrauchte. Er erklärte, daß er bereit ſey, der Liebe Alles aufzuopfern, nur der Sache des Glaubens könne er nichts vergeben; er habe nicht ſchweigen können, da allen Kirchen des römiſchen Reiches ein Ärgerniß gegeben worden, er würde ſich durch Schweigen der größten Verantwortlichkeit bei Gott ausſetzen. Er giebt hier auch zu verſtehen, welche Urſache ihn bewogen, in jenem Schreiben an die Mönche aller perſönlichen Angriffe ſich noch zu enthalten und eine noch ſo wenig heftige Sprache zu führen. Er ſagt nämlich,[1]) er hätte über Jeden, welcher die Maria nicht Mutter Gottes nennen wolle, das Anathema ausſprechen können, aber er habe dies bis jetzt nicht gethan[2]) um des Neſtorius willen, damit nicht Manche ſagen ſollten, der Biſchof von Alexandria oder die ägyptiſche Synode habe ihn verdammt. Man ſieht wohl: Cyrill wollte den Vorwurf einer leidenſchaftlichen Verketzerungsſucht vermeiden, zu welchem man nach Ereigniſſen, welche noch im friſchen Andenken waren,[3]) leicht Veranlaſſung finden konnte.

Aber wie kein Anderer, der mit den Verhältniſſen zu Conſtantinopel bekannt war, ſo konnte am wenigſten Neſtorius die Beziehungen dieſes ſchnell verbreiteten Briefes, der ſeinen heftigen Gegnern neue Waffen gegen ihn in die Hände gab, verkennen. Er mußte um ſo mehr dadurch gereizt werden, da er jene erſte zu Conſtantinopel gehaltene Predigt zum Ziele des Angriffs hier gemacht ſah, wie es Cyrill ſelbſt nachher nicht läugnete, daß der Brief gegen die herumgetragenen Schrifterklärungen des Neſtorius gerichtet geweſen.

Da Cyrill erfuhr, wie ſehr Neſtorius durch jenen Brief an die Mönche verletzt worden, ſchrieb er an ihn ſelbſt perſönlich, um ſich zu rechtfertigen. Er meinte, daß ja nicht ſein Brief, ſondern das, was Neſtorius geſagt haben ſolle,

1) Ep. 6.

2) Οὐ πεποίηκα τοῦτο δι' αὐτὸν τέως.

3) Die Vorfälle mit Chryſoſtomus, von denen wir unten reden werden.

durchaus abhingen und durch ihre eigenthümliche Bildungsweiſe gerade für die antiochenische Dogmatik am wenigſten vorbereitet und empfänglich waren, war ſchwerlich die Gefahr der Anſteckung durch die von Conſtantinopel her ſich verbreitende Irrlehre ſo groß, daß es dagegen einer beſonderen Vorkehrung bedurfte. Daher mochte es wohl Cyrill ſchwerlich ſo aufrichtig meinen mit dem, was er hier ſagte: es mochte vielmehr gerade das ſeine Abſicht ſeyn, den Streit, ſtatt ihn zu unterdrücken, weiter zu verbreiten und ihn wichtiger zu machen. Die ägyptiſchen Mönche waren ja die bereitwilligen Organe der alexandriniſchen Biſchöfe bei ihren Streitigkeiten, und Cyrill mußte wohl wiſſen, wie leicht die Leidenſchaft dieſer Leute für ſolche Gegenſtände angeregt werden konnte.

Von manchen Seiten her wurden ihm auch, wie es ſcheint, Vorwürfe darüber gemacht,[1]) daß er, wie er ſelbſt ſage, um bloßer Gerüchte willen Neſtorius angegriffen auf eine ſolche Weiſe, die vermöge des Standpunktes, welchen der alexandriniſche Patriarch in der Kirche behauptete, beſonderes Aufſehn machen mußte. Cyrill erklärte nun, daß er ſich genöthigt geſehen habe, Diejenigen, welche an den herumgetragenen Erklärungen des Neſtorius[2]) ein Ärgerniß genommen, durch Entwickelung der reinen Lehre zu beruhigen. Er vertheidigte ſich gegen die Beſchuldigung der Liebloſigkeit und Streitſucht, wie es durch heuchleriſchen Eifer für Formelnrechtgläubigkeit oft geſchehen iſt, indem er den

1) S. ep. 6 und 7 unter ſeinen Briefen. Der ehrwürdige Abt Iſidorus von Peluſium, der mit einer gewiſſen Autorität zu Cyrill ſprechen konnte, ſchrieb ihm: „Mach' dem Streiten ein Ende, damit du dir nicht Gottes Strafgericht zuzieheſt. Laß nicht die Strafe, welche du wegen perſönlicher Beleidigungen an ſterblichen Menſchen glaubſt nehmen zu müſſen, auf die lebendige Kirche fallen, und bereite ihr nicht ewige Spaltungen unter dem Vorwande der Frömmigkeit." Lib. I. ep. 370.

2) Ep. 6: *Σκανδαλισθεῖσιν ἀνθρώποις ἀπὸ τῶν ἐξηγήσεων αὐτοῦ*, — in der ep. 2 ad Nestor.: *Χαρτίων ἤγουν ἐξηγήσεων περιφερομένων.*

heiligen Namen der Liebe mißbrauchte. Er erklärte, daß er bereit ſey, der Liebe Alles aufzuopfern, nur der Sache des Glaubens könne er nichts vergeben; er habe nicht ſchweigen können, da allen Kirchen des römiſchen Reiches ein Ärgerniß gegeben worden, er würde ſich durch Schweigen der größten Verantwortlichkeit bei Gott ausſetzen. Er giebt hier auch zu verſtehen, welche Urſache ihn bewogen, in jenem Schreiben an die Mönche aller perſönlichen Angriffe ſich noch zu enthalten und eine noch ſo wenig heftige Sprache zu führen. Er ſagt nämlich, [1]) er hätte über Jeden, welcher die Maria nicht Mutter Gottes nennen wolle, das Anathema ausſprechen können, aber er habe dies bis jetzt nicht gethan [2]) um des Neſtorius willen, damit nicht Manche ſagen ſollten, der Biſchof von Alexandria oder die ägyptiſche Synode habe ihn verdammt. Man ſieht wohl: Cyrill wollte den Vorwurf einer leidenſchaftlichen Verketzerungsſucht vermeiden, zu welchem man nach Ereigniſſen, welche noch im friſchen Andenken waren, [3]) leicht Veranlaſſung finden konnte.

Aber wie kein Anderer, der mit den Verhältniſſen zu Conſtantinopel bekannt war, ſo konnte am wenigſten Neſtorius die Beziehungen dieſes ſchnell verbreiteten Briefes, der ſeinen heftigen Gegnern neue Waffen gegen ihn in die Hände gab, verkennen. Er mußte um ſo mehr dadurch gereizt werden, da er jene erſte zu Conſtantinopel gehaltene Predigt zum Ziele des Angriffs hier gemacht ſah, wie es Cyrill ſelbſt nachher nicht läugnete, daß der Brief gegen die herumgetragenen Schrifterklärungen des Neſtorius gerichtet geweſen.

Da Cyrill erfuhr, wie ſehr Neſtorius durch jenen Brief an die Mönche verletzt worden, ſchrieb er an ihn ſelbſt perſönlich, um ſich zu rechtfertigen. Er meinte, daß ja nicht ſein Brief, ſondern das, was Neſtorius geſagt haben ſolle,

1) Ep. 6.

2) Οὐ πεποίηκα τοῦτο δι' αὐτὸν τέως.

3) Die Vorfälle mit Chryſoſtomus, von denen wir unten reden werden.

möge er es nun geſagt haben oder nicht, Urſache jener des Glaubens wegen entſtandenen Unruhen ſey. Es ſeyen Manche nahe daran geweſen, daß ſie Chriſtus nicht mehr Gott, ſondern nur ein Werkzeug der Gottheit nennen laſſen wollten. Wie habe er ſchweigen können, da dem Glauben Unrecht geſchehen und ſo Viele beunruhigt worden.[1]) Würde er ſich nicht durch unzeitiges Schweigen vor dem Richterſtuhl Chriſti verantwortlich gemacht haben! Ja was ſolle er jetzt thun? Heuchleriſcher Weiſe ſtellte ſich Cyrill, als ob er mit dem Neſtorius ſelbſt deshalb zu Rathe gehen wolle, weil er von dem römiſchen Biſchof Cöleſtinus und von einer römiſchen Synode befragt werde, ob man jene von dem Neſtorius herumgetragene Schrift, die großes Ärgerniß überall gegeben, als die ſeinige anerkennen ſolle oder nicht. Cyrill ſagt, er wiſſe ſelbſt nicht, wie jene Schrift nach Rom gebracht worden, obgleich er es wahrſcheinlich recht gut wußte. Er gab ſich das Anſehn, als ob er ſelbſt daran zweifle, daß jene Predigt würklich von dem Neſtorius herrühre, obgleich ſeine Vorwürfe gegen Neſtorius in dieſem Briefe ſchon davon zeugten, daß in dieſer Hinſicht kein Zweifel bei ihm ſtattfand, und obgleich im Falle eines ſolchen Zweifels ſein Verfahren deſto tadelnswerther geweſen wäre. — So ſchloß denn Cyrill, Neſtorius möge vielmehr ſich ſelbſt als ihn anklagen. Er ſolle lieber, was er geſagt habe, berichtigen, um dem Ärgerniß, das alle Welt genommen, ein Ende zu machen. Wenn ihm auch in dem mündlichen Vortrage etwas entfahren ſey, was er zu bereuen habe, ſo möge er es nach reiflicher Überlegung wieder gut machen und kein Bedenken tragen, die Maria θεοτόκος zu nennen.

Dieſer Brief Cyrills war natürlich nicht geeignet, das, was dieſer gegen Neſtorius gethan hatte, wieder gut zu

---

1) Aber ſchwerlich konnte eine Predigt des Neſtorius unter den für eine ſolche dogmatiſche Richtung ſo wenig empfänglichen Mönchen Ägyptens ſo große Würkungen hervorgebracht haben.

machen oder zu mildern; denn dieſer Brief ſelbſt enthielt ja bei allen Liebesbezeugungen die ſchwerſte Anklage, welche einen Verkündiger des Evangeliums als ſolchen treffen konnte. Obgleich Neſtorius dieſes auch in ſeinem Briefe an Cyrill zu erkennen gab, ſo antwortete er doch in einem ruhigen und würdevollen Tone. Auf den Brief des Cyrill ließ er ſich wenig ein, ſondern ſuchte nur die in dem Schreiben an die Mönche ausgeſprochene Anklage gegen ſeine Lehre zu widerlegen und vielmehr dem Cyrill die Beſchuldigungen auf eine andere Weiſe zurückzugeben. Er erlaubte ſich nun freilich Conſequenzmachereien von einer andern Art; denn ſtatt in den Ideenzuſammenhang des Cyrill einzugehen, hielt er ſich nur an die Ausdrücke: Gott iſt geboren worden, Gott hat gelitten und an ähnliche, welche ſonſt noch aus der Theorie der Prädikatenübertragung fließen konnten. Er beſchuldigte ihn, ohne auf den Sinn zu ſehen, in welchem ſolche Prädikate gebraucht worden, heidniſcher, apollinariſtiſcher, arianiſcher Irrthümer, beſchuldigte ihn, daß durch ihn Gott als leidensfähig dargeſtellt werde. Aber Recht hatte er freilich, wenn er ſagte, daß die heilige Schrift ſtets ſolche Prädikate nicht der Gottheit, ſondern Chriſto beilege, welcher Name die Verbindung beider Naturen bezeichne. Daher er auch meinte, daß man die Maria vielmehr Mutter Chriſti (χριστοτόκος) als Mutter Gottes nennen ſolle. Nachdem er den Cyrill aufgefordert hatte, die Lehre der Schrift genauer zu unterſuchen, um dies erkennen zu lernen, dankte er ihm ironiſch dafür, daß er der beunruhigten Gemüther ſich ſo theilnehmend angenommen, und daß er ſeine Sorgfalt ſogar auf die Angelegenheiten in Conſtantinopel ſelbſt verbreite. Er möge nur aber wiſſen, daß er durch vielleicht mit ihm gleichgeſinnte Geiſtliche aus Conſtantinopel übel berichtet worden, denn es ſtehe hier Alles ſehr gut, die chriſtliche Erkenntniß ſeiner Gemeinde nehme immer mehr zu und der Kaiſer freue ſich deſſen. Neſtorius ahnte alſo damals noch keine ihm drohende Gefahr. Cyrill ließ dieſes Schreiben nicht unbeantwortet. Er

beklagte ſich in ſeinem Antwortsſchreiben über die Verläumdungen unwürdiger Menſchen, welche beſonders in den Verſammlungen der höheren Staatsbeamten gegen ihn redeten.[1]) Er wiederholt ſodann die Ermahnungen ſeines erſten Briefes, er entwickelt von Neuem ſeine Lehre von der Naturenvereinigung und vertheidigt dieſelbe gegen die Folgerungen, welche Neſtorius in ſeinem Briefe daraus abgeleitet hatte. [2])

Für einen Augenblick ſchien eine Verſöhnung zwiſchen den beiden Patriarchen eingeleitet zu werden, welche, wenn ſie hätte zu Stande kommen können, auch die Unterdrükkung der ausgebrochenen Streitigkeiten, wenigſtens für's Erſte, erleichtert haben würde. Ein Presbyter der alexandriniſchen Kirche, Namens Lampon, kam als Friedensvermittler, welche Rolle er wahrſcheinlich aus eigenem Antriebe ſpielte, nach Conſtantinopel. Obgleich Neſtorius den Briefwechſel mit Cyrill ſchon ganz abzubrechen entſchloſſen war, ſo würkte doch Lampon durch den Geiſt chriſtlicher Liebe, der ihn zu beſeelen ſchien, mehr auf den Neſtorius, als irgend etwas Anderes hätte würken können. Er ließ ſich bewegen, noch einen kurzen Brief an Cyrill zu ſchreiben, [3]) einen Brief, welcher durchaus Aufrichtigkeit athmet und in den wenigen Worten ein ſchönes Bild von dem Herzen des Neſtorius giebt. „Nichts iſt mächtiger als die chriſtliche Milde: — ſchreibt er — ich bin durch die Gewalt dieſes Mannes beſiegt worden; denn ich geſtehe, daß mich große Furcht ergreift, wo ich in irgend einem Manne den Geiſt der chriſtlichen Milde wahrnehme, als wie wenn Gott in einem Solchen wohnte.“ [4]) Es mag wohl eine Folge

---

1) *Τὰς τῶν ἐν τέλει συνόδους καιροφυλακοῦντες μάλιστα.* Leicht konnten dieſe einem Biſchof, der ſich auch in politiſche Angelegenheiten ſo gern einmiſchte, abhold ſeyn. Auch dieſe Stelle weiſet übrigens darauf hin, daß Neſtorius anfangs die Machthaber vielmehr für als gegen ſich zu haben ſchien.

2) Ep. 4. 3) Ep. 3.

4) *Φόβον ὁμολογῶ κεκτῆσθαι πολὺν περὶ πᾶσαν παντὸς ἀν-*

dieſer damaligen friedlichen Stimmung des Neſtorius geweſen ſeyn, daß ſelbſt der Presbyter Anaſtaſius, von dem der Streit zuerſt ausgegangen war, bei denjenigen Geiſtlichen zu Conſtantinopel, welche ſich von der Gemeinſchaft mit ihrem Patriarchen losgeriſſen hatten, einen Vermittelungsverſuch machte. [1]) Aber der Gegenſatz der beiden Partheien gegen einander war ſchon zu weit gediehen, als daß dieſe Stimmung des Neſtorius ſich länger erhalten und eine ſolche Unterhandlung irgend einigen Erfolg haben konnte.

Cyrill unterhielt ſtets die Verbindung mit der Gegenparthei des Neſtorius unter den Geiſtlichen, Mönchen und Laien zu Conſtantinopel, er leitete im Verborgenen ihre Schritte, was leicht geſchehen konnte, da ja die alexandriniſchen Patriarchen ihre Geſchäftsträger (*ἀποκρισιάριοι*) in der Reſidenz ſtets zu erhalten pflegten. Es konnte aber auch nicht fehlen, daß ein ſo herrſchſüchtiger und gewaltthätiger Mann, wie Cyrill, manche Feinde unter ſeinen Geiſtlichen hatte, und dieſe ſuchten nun Schutz und Hülfe bei Neſtorius. Sie übergaben ihm manche Beſchuldigungen gegen ihren Biſchof, zu welchen dieſer durch ſeine willführlichen und gewaltthätigen Handlungen wohl gegründete Veranlaſſung gegeben haben mochte, und es ſcheint, daß dieſe Anklagen bei dem kaiſerlichen Hofe anfangs Eingang fanden. Dadurch wurde die ganze Sache nur verſchlimmert, denn von nun an machte die gekränkte Eitelkeit und die Rachſucht dem Patriarchen von Alexandria die Perſon des Neſtorius zum Hauptziele ſeines Angriffs; aber die Rückſicht auf die Stimmung des Hofes zu Conſtantinopel, welche dem Neſtorius noch günſtig zu ſeyn ſchien, mußte ihm zur Vorſicht rathen. Merkwürdig iſt in dieſer Hinſicht beſonders Cyrills Antwort auf ein Memoriale über die dortigen Vorfälle, welches ihm die mit ihm verbundenen

---

δρὸς χριστιανικὴν ἐπιείκειαν, ὡς ἐγκαθήμενον αὐτῇ τὸν θεὸν κεκτημένην.

1) S. Cyrill. ep. 8.

Geiſtlichen in Conſtantinopel zugeſandt hatten. [1]) Indem er dem Neſtorius Schuld giebt, daß er nichtswürdige Menſchen angereizt habe, als Ankläger gegen ihn aufzutreten, ſagt er: „Möge er wiſſen, daß ich die Reiſe (nach Conſtantinopel) und die Verantwortung gegen jene Leute nicht fürchte, wenn es dazu auch Zeit werden ſollte. Denn es trifft ſich, daß die Leitung des Heilandes geringe und unbedeutende Dinge zu Veranlaſſungen gebraucht, um eine Synode zu verſammeln und um dadurch ſeine Kirche zu reinigen, damit ſie den edlen Glauben unbefleckt bewahre. Es glaube aber der Elende nicht, daß, wenn auch Diejenigen, welche nach ſeinem Anſtiften uns anklagen werden, Mehrere und Bedeutendere ſeyn ſollten, er Richter über uns ſeyn werde; denn ich werde, wenn ich nach Conſtantinopel komme, dagegen proteſtiren und er ſelbſt wird ſich gegen die ſchlimmen Gerüchte verantworten müſſen.“ Man ſieht hieraus, daß der Gedanke: Neſtorius ſollte an der Spitze einer Synode Richter ſeyn, etwas beſonders Unerträgliches für Cyrills Eitelkeit war. Neſtorius hatte zuerſt auf eine Synode angetragen, welche wegen dieſer und anderer Angelegenheiten zu Conſtantinopel ſich verſammeln ſollte; aber wenngleich dieſer Antrag zuerſt von Gegnern ausgegangen war, ſo war doch Cyrill auch damit

---

1) Ep. 5. Dieſe merkwürdige Urkunde iſt in einer zwiefachen Form uns überliefert worden, im Griechiſchen und in einer lateiniſchen Überſetzung durch Marius Mercator, welche letztere Manches mehr enthält als das Griechiſche, zuweilen zur Berichtigung des letztern beiträgt, zuweilen aber auch nach dem Griechiſchen berichtigt werden muß. Nach der Überſchrift bei Marius Mercator wäre dieſes Schreiben Cyrills an ſeine Geſchäftsträger (Apokriſiarier) zu Conſtantinopel gerichtet. Hingegen dem Griechiſchen zufolge iſt dies Schreiben an die ſchismatiſche Geiſtlichkeit zu Conſtantinopel gerichtet. Auf alle Fälle hängt das Commonitorium in Beziehung auf die überſandte Bittſchrift an den Kaiſer mit dieſem Schreiben eng zuſammen, und dieſes Commonitorium paßt doch vielmehr für fremde Geiſtliche, welche ſich mit dem Cyrill verbunden hatten, als für Geſchäftsträger aus ſeinem eigenen Klerus, daher wahrſcheinlich die griechiſche Überſchrift die richtige iſt.

zufrieden, denn wie es ſich hier zeigt, ging ihm die Hoffnung auf, daß es ſeiner Politik gelingen werde, dieſe Synode als ein Werkzeug gegen den Neſtorius und deſſen Lehrbegriff zu gebrauchen. Er ſchrieb daher auch jenen Geiſtlichen, daß Alles, was man aus den Predigten des Neſtorius zur Anklage gegen denſelben gebrauchen könne, bis zu ſeiner Zeit müſſe aufbewahrt werden, [1]) wenn keine Veränderung bei ihm erfolge. Jene Geiſtlichen hatten ihm eine für den Kaiſer beſtimmte, in ſehr harten Ausdrücken abgefaßte Anklageſchrift gegen Neſtorius übergeben, von welcher ſie nur nach dem Urtheile Cyrills Gebrauch machen wollten. Dieſer aber behielt die Schrift zurück, da er von ihrer Härte einen üblen Eindruck befürchtete. [2]) Seine Klugheit ließ ihn ſtatt deſſen eine andere Schrift aufſetzen, in welcher nicht zuerſt offenſiv, ſondern defenſiv gegen den Neſtorius aufgetreten wurde. Man proteſtirte hier gegen die richterliche Autorität deſſelben; man ſuchte zu zeigen, um dies zu begründen, woher die Feindſchaft des Neſtorius entſtanden ſey, was man am beſten benutzen konnte, um bei dieſer Gelegenheit ſeine Rechtgläubigkeit anzuklagen; man appellirte auf den Fall, daß die Gegner bei ihrer Anklage beharren würden, an ein anderes Tribunal. Cyrill ſchrieb ihnen dabei, ſie ſollten dieſe Klagſchrift nur dann abgeben, wenn es nöthig ſey. Er ſelbſt wollte bei der erſten Gelegenheit Biſchöfe und Mönche, fromme und kluge Männer auswählen und ſolche nach Conſtantinopel ſenden; denn er werde nicht eher ruhen, bis er, wie er es in ſeiner Heuchelei nannte, den Kampf für Aller Heil ausgekämpft habe. Auch er werde ſchon Briefe ſchreiben, wie und an welche Perſonen es Noth thue. [3])

---

1) Ἐπεὶ καὶ ἄλλα πολλὰ ἐπισύρονται ἐγκλήματα ἐκ τῶν ἐξηγήσεων αὐτοῦ, φυλαχθήσονται ἕως καιροῦ.

2) Ἵνα μὴ ἐπέρχοιτο ἡμῖν λέγων: κατηγορήσατέ μου ἐπὶ τοῦ βασιλέως ὡς αἱρετικοῦ.

3) Das verſtand allerdings Cyrill am beſten, an welche Perſonen zu Conſtantinopel er ſich wenden mußte und wie er am beſten auf ſie ein-

Um am Hofe gegen Neſtorius zu würken, hatte Cyrill im J. 429 zwei Werke geſchrieben, in welchen er auf die bisher bemerkte Weiſe ſeine Lehre entwickelte und die dem Neſtorius Schuld gegebene bekämpfte, aber ohne Neſtorius perſönlich anzugreifen und ohne auch nur ſeinen Namen zu nennen. Das Eine dieſer Werke richtete er an den Kaiſer Theodoſius II. ſelbſt und an die Kaiſerin Eudokia, das andere an die Auguſta, die viel vermögende Pulcheria, und an die übrigen Schweſtern des Kaiſers. Eine Stelle in dem nachher anzuführenden Schreiben, welches der Kaiſer ſpäterhin an Cyrill erließ, läßt wohl vermuthen, daß dieſer beſondere Urſachen dazu hatte, ſich auch an die Pulcheria zu wenden, daß er durch ſeine geheimen Kundſchafter zu Conſtantinopel von einem vielleicht gerade durch Neſtorius veranlaßten Mißverhältniſſe zwiſchen dem Kaiſer und deſſen ſonſt Alles bei ihm vermögenden Schweſter Nachricht erhalten hatte, und daß er hoffte, die Verbindung mit der Pulcheria gegen die dem Neſtorius günſtige Hofparthei benutzen zu können; denn es wurde ihm nachher von dem Kaiſer zum Vorwurf gemacht, daß er entweder deshalb dieſen Schritt gethan, weil er durch ſeine ungeiſtlichen Künſte von einer Spannung zwiſchen dem Kaiſer und deſſen Schweſter Nachricht zu erhalten gewußt, oder weil er Zwietracht zwiſchen ihnen zu erregen geſucht habe. Und dieſe Beſchuldigung gegen Cyrill ſtimmt zuſammen mit einer alten Nachricht, nach welcher Neſtorius ſich dadurch, daß er ſie bei ihrem Bruder eines unerlaubten Umganges mit einem vornehmen Manne verdächtig gemacht, ihren Haß ſich zugezogen hatte. [1]) Dieſe Annahme wird auch durch ähnliche

---

würken konnte, um ſeine Abſichten am Hofe durchzuſetzen. Den lehrreichſten Aufſchluß darüber giebt ein Brief ſeines Archidiakonus und Synkell, den wir bei ſpäteren Begebenheiten anzuführen Gelegenheit haben werden.

1) Die dunkle Stelle bei Suidas unter der Rubrik Pulcheria: Ἡ Πουλχέρια τοσοῦτον ἐμίσει τὸν Νεστόριον, ὡς τοὺς φιλοῦντας ἐκεῖνον διαθρύλλειν, ὅτι πορνείαν πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτῆς Θεο-

Beiſpiele in der Geſchichte der conſtantinopolitaniſchen Patriarchen wahrſcheinlich gemacht. [1])

Wie ſchon oft die Biſchöfe der ſtreitenden Kirchenpartheien im Orient durch die Verbindung mit den Biſchöfen von Rom ſich den Sieg zu verſchaffen geſucht hatten, ſo wandte auch Cyrill dies Mittel an. Er erſtattete dem Biſchof Cöleſtinus von Rom einen Bericht von den Irrlehren des Neſtorius. Man ſieht wohl, daß er ſich manche Unwahrheit erlaubte, um dieſen Schritt als einen nicht aus freiem Antrieb vollzogenen, ſondern nothgedrungenen den Orientalen darſtellen zu können. Früherhin hatte er dem Neſtorius geklagt, daß ſeine Predigten in Rom ſo großes Ärgerniß gegeben hätten, [2]) und er hatte ihn ſelbſt um Rath gefragt, was dabei zu thun ſey. Nun erhellt aber doch aus dem Briefe Cyrills, von welchem wir jetzt reden, daß er der Erſte war, der in dieſer Angelegenheit unaufgefordert an den römiſchen Biſchof ſchrieb, denn ſein Brief iſt nicht Antwort auf einen früheren. Auch ſcheint es Cyrill ſelbſt geweſen zu ſeyn, der durch die Überſetzungen

---

δόσιον τὸν βασιλέα διέβαλε Πουλχερίας ὁ Νεστόριος, καὶ διὰ τοῦτο οὕτως ὑπ᾽ αὐτῆς ἐμισεῖτο· ἐλοιδόρει γὰρ αὐτὴν εἰς τὸν τότε μάγιστρον Παυλῖνον λεγόμενον. Der Sinn dieſer Stelle könnte etwa auch der ſeyn, daß er ſie eines unerlaubten Umgangs mit ihrem Bruder bei jenem Paulinus beſchuldigt hätte; aber dieſe Erklärung iſt der Stellung der Worte nicht ſo angemeſſrn, als die im Texte befolgte. Und wäre dies die Beſchuldigung geweſen, ſo hätte auch Theodoſius eben ſo ſehr als ſeine Schweſter gegen Neſtorius aufgebracht werden müſſen.

1) Es wurde auch nachher als das Verdienſt der Pulcheria immer geprieſen, daß durch ihren Eifer für die Rechtgläubigkeit die neſtorianiſche Ketzerei beſonders unterdrückt worden. Die Worte des erwähnten Synkell an einen conſtantinopolitaniſchen Biſchof unter den ſpäteren Verhandlungen: Festina supplicari dominae ancillae Dei Pulcheriae Augustae, ut iterum ponat animam suam pro Domino Christo, das heißt für die Sache Cyrills. — Als Pulcheria mit dem Marcian regierte, ſchrieen die ägyptiſchen Biſchöfe während der erſten Action des Concils zu Chalcedon: Ἡ Αὐγούστα Νεστόριον ἐξέβαλε. S. Harduin. Concil. T. II. f. 74. B.

2) S. oben S. 874.

der Predigten des Neſtorius, welche er zugleich nach Rom ſchickte, dieſelben dort zuerſt bekannt machte. Sodann ſtellt er in ſeinem Briefe an den Patriarchen Johannes von Antiochia die Sache ſo dar, als ob er erſt durch den Bericht des Neſtorius an den römiſchen Biſchof veranlaßt worden, zu ſeiner eigenen Vertheidigung dem letztern zu ſchreiben; aber dies paßt durchaus nicht zu dem Inhalt und Tone dieſes Briefes an den Biſchof Cöleſtin, denn Cyrill würde doch gewiß ſonſt nicht ermangelt haben, in ſeinem Briefe jenen des Neſtorius, durch welchen der ſeinige zuerſt veranlaßt worden, zu erwähnen. Dieſer Brief war auf eine Weiſe abgefaßt, welche wohl geeignet ſeyn konnte, die Stimme eines römiſchen Biſchofs, der ſich gern zum Richter über die ganze Kirche aufwerfen wollte, zu gewinnen, denn er ſchrieb ihm, daß er es von ſeiner Entſcheidung abhängen laſſe, ob er dem Neſtorius die Kirchengemeinſchaft aufkündigen ſolle oder nicht. Er bat ihn, dieſe ſeine Entſcheidung durch Briefe allen Biſchöfen des Orients bekannt zu machen, denn dies werde die Würkung hervorbringen, zur Vertheidigung der reinen Lehre ſie Alle zu vereinigen. Dem Überbringer dieſes Schreibens, ſeinem Diakonus Poſidonius, übergab Cyrill zugleich für den römiſchen Biſchof eine kurze Darſtellung der Hauptpunkte, in welchen die Irrlehre des Neſtorius beſtehe, eine geſchickte Auseinanderſetzung der eigenthümlichen Merkmale des antiocheniſchen Lehrbegriffes, freilich aber nur ſo, wie ſie dem Cyrill von ſeinem entgegengeſetzten Standpunkte aus erſcheinen mußten und mit einigen ungerechten Conſequenzen.

Was den Neſtorius betrifft, ſo hatte er noch eine beſondere Veranlaſſung an den römiſchen Biſchof zu ſchreiben, und zwar eine ſolche, welche nicht eben dazu dienen konnte, den letztern günſtig für ihn zu ſtimmen. Vier unter den pelagianiſchen Streitigkeiten entſetzte Biſchöfe aus Italien hatten ſich ſchon früher nach Conſtantinopel gewandt; ſie hatten über das ihnen widerfahrene Unrecht ſich beklagt und bei dem Patriarchen zu Conſtantinopel wie bei dem

Kaiſer Hülfe geſucht. Neſtorius war ein zu gerechtigkeits-liebender und ſelbſtſtändiger Mann, um dem römiſchen Biſchof zu Gefallen, ohne Unterſuchung der Sache, dieſe Männer ſogleich zu verdammen. Er wollte beide Partheien hören; er hatte daher dem römiſchen Biſchof dieſe Angelegenheit berichtet und ihn um genauere Nachricht darüber gebeten. Er hatte deshalb mehrere Briefe nach Rom geſchrieben, aber keine Antwort erhalten, theils wohl weil der römiſche Biſchof des Griechiſchen nicht kundig war, und weil er ſich von den Briefen erſt eine Überſetzung machen laſſen mußte, theils weil die Art, wie Neſtorius geſchrieben, dem römiſchen Hochmuthe nicht zugeſagt haben mochte. In zweien anderen Briefen, welche er darauf an ihn ſchrieb, erſtattete er ihm auch einen Bericht von den begonnenen Lehrſtreitigkeiten. Er ſprach hier von den Behauptungen ſeiner Gegner mit derſelben Heftigkeit und Ungerechtigkeit, mit welcher dieſe von ſeiner Lehre geſprochen hatten. Auch hier erklärte er ſich doch bereit, obgleich er die Bezeichnung der Maria als χριστοτόκος vorzog, die Bezeichnung derſelben als θεοτόκος gelten zu laſſen, wenn man dieſelbe nicht von der Gottheit, ſondern von der mit ihr verbundenen Menſchheit verſtehe. Auffallend iſt übrigens der Unterſchied des Tones in den Briefen des Neſtorius und den Briefen Cyrills an den römiſchen Biſchof. Cyrill redet zu demſelben in Ausdrücken, die wenigſtens ſo verſtanden werden konnten, als ob er ihm eine gewiſſe oberrichterliche Kirchenautorität einräumte. Neſtorius redet zu ihm, wie ein Kollege zu dem andern, wie ein ihm ganz gleich ſtehender. Auf ſolche Weiſe mußte Cöleſtin, der römiſche Biſchof, ſchon deshalb günſtiger für Cyrill als für Neſtorius geſtimmt, und er konnte gegen dieſen leicht eingenommen ſeyn. Dazu lernte er die Lehre des Neſtorius zuerſt aus der Darſtellung Cyrills kennen, da dieſer klüglicherweiſe ſeinen Briefen eine lateiniſche Überſetzung beigefügt hatte, und es läßt ſich leicht erklären, daß jene ihm ſo bekannt gewordene Lehre ihm darnach von Anfang

an als eine die Würde des Gottmenſchen beeinträchtigende erſcheinen konnte. [1])

Cöleſtin fällte auf einer römiſchen Synode das Urtheil, daß die von dem Neſtorius excommunicirten Geiſtlichen in die Kirchengemeinſchaft wieder aufgenommen ſeyn ſollten, und wenn Neſtorius ſelbſt nicht binnen zehn Tagen nach dem Empfange des zu Rom ausgeſprochenen Urtheils einen ſchriftlichen Widerruf ausſtelle und ſeine Übereinſtimmung mit der römiſchen und alexandriniſchen Kirchenlehre in Hinſicht der Geburt des Chriſtus, der unſer Gott ſey, bezeuge, ſo ſolle er von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen ſeyn und nicht mehr als Patriarch anerkannt werden. Durch ein Schreiben an Cyrill voll übertriebener Lobeserhebungen übertrug er dieſem mit der Machtvollkommenheit des apoſtoliſchen Stuhls, dieſes Urtheil in Vollziehung zu ſetzen, und, falls Neſtorius den verlangten Widerruf nicht leiſten wolle, ſogleich für eine neue Beſetzung des Patriarchats zu ſorgen. Dieſes Urtheil machte er auch den Geiſtlichen zu Conſtantinopel, die ſich von der Gemeinſchaft mit dem Neſtorius losgeriſſen hatten, und dieſem ſelbſt mit den heftigſten Schmähungen bekannt. Der römiſche Biſchof legte ſich hier ein oberrichterliches Anſehn bei, welches ihm nach der damaligen Verfaſſung der Kirche auf keine Weiſe gebührte, und welches Cyrill, wenn es nicht gerade ſeinem Intereſſe gedient und auf keine Weiſe demſelben hätte ſchädlich werden können, gewiß nicht würde habe gelten laſſen. Nun war aber dieſe Erklärung des römiſchen Biſchofs dem Cyrill als ein bedeutendes Mittel für die Erreichung ſeiner Zwecke ſehr erwünſcht, denn er konnte dieſe Erklärung

---

1) Ihm erſchien die Lehre des Neſtorius als eine ſolche, daß er Chriſtus bald als bloßen Menſchen betrachte, bald ihm die Verbindung mit Gott, ſo oft er es für gut halte, beilege. S. den Brief Cöleſtins an die Geiſtlichkeit zu Conſtantinopel. Es zeigt ſich die römiſche Beſchränktheit, wenn er es in dem Briefe an Cyrill dem Neſtorius zum Verbrechen macht, ὅτι Χριστῷ τῷ θεῷ ἡμῶν ἐπάγεται ζήτησις περὶ τῆς ἰδίας γεννήσεως.

benutzen, um die orientaliſchen Biſchöfe durch die Furcht vor einer Spaltung mit der ganzen abendländiſchen Kirche, mit der man den Frieden ſeit noch nicht ſo langer Zeit wiederhergeſtellt hatte, zu ſchrecken, wie man aus ſeinem Briefe an den Patriarchen Johannes von Antiochia ſieht. [1])

Mit Bedauern ſahen die angeſehenſten Biſchöfe der öſtlichen Provinzen des römiſchen Aſiens, [2]) welche theils dem unveränderten Syſtem des Theodorus, theils einer ſehr gemäßigten und gemilderten Auffaſſung deſſelben zugethan waren, eine neue Spaltung ausbrechen, welche den chriſtlichen Orient und Occident wieder von einander zu trennen drohte, nachdem noch nicht lange durch viele Bemühungen des hundertjährigen Biſchofs Akacius von Beröa in Syrien der Kirchenfrieden wiederhergeſtellt worden war. Unter den Biſchöfen Syriens befanden ſich damals manche durch gründliche Wiſſenſchaft und durch ächte und eifrige Frömmigkeit ausgezeichnete Männer, frei von dem weltlichen Geiſte, der ſo viele Andere beherrſchte. Sie waren durch ihr aus früheren Zeiten herrührendes Freundſchaftsverhältniß zu dem Neſtorius am meiſten geeignet, wie nach ihrer gemäßigten Denkart geneigt, als Friedensvermittler zwiſchen beiden Partheien aufzutreten. In dieſem Sinne ſchrieb Derjenige, welcher ſeinem Range nach der erſte unter dieſen Biſchöfen war, der Patriarch **Johannes von Antiochia**, an Neſtorius im Einverſtändniſſe mit ſechs anderen gerade bei ihm verſammelten Biſchöfen dieſer Gegend. Er überſandte ihm ſelbſt die Briefe, welche er von Alexandria und Rom empfangen hatte, begleitet von einem eigenen durch chriſtliche Weisheit und Mäßigung ausgezeichneten Schreiben. Er bat ihn, dieſe ihm zugeſandten Briefe ſo zu leſen, daß er ſich dadurch nicht zu einer leidenſchaftlichen

1) In dieſem Briefe ſagt er nämlich in Beziehung auf die Beſtimmungen der römiſchen Synode: *Οἷς ἀνάγκη πείθεσθαι τοὺς ἀντεχομένους τῆς πρὸς ἅπασαν τὴν δύσιν κοινωνίας.*

2) Die ſogenannten *ἀνατολικοί.*

Gemüthsbewegung fortreißen laſſe, wodurch verderbliche Streitſucht und Eigenſinn erzeugt werde, aber auch dieſe Sache, aus der ein unheilbares Übel hervorgehen könne, nicht zu verachten, ſondern mit gleichgeſinnten Freunden, denen er die Freiheit geben müſſe, ihm unbefangen die Wahrheit zu ſagen, ruhig zu unterſuchen, was zu thun ſey. Er ſtellte ihm die Gefahr der drohenden neuen Spaltung vor. Welche Frechheit würden Gegner, die ſchon bisher ſo Vieles ſich herausgenommen, nach dieſen Briefen ſich nicht erlauben! [1]) Er bedauerte, daß der ganze Streit entſtanden ſey um eines Wortes willen, das ja auch nach der Meinung des Neſtorius in einem richtigen Sinne gebraucht werden könne und ſchon von vielen Kirchenlehrern in dieſem Sinne gebraucht worden ſey. Der römiſche Biſchof habe ihm zwar nur eine kurze Friſt von zehn Tagen gelaſſen, aber es bedürfe auch nicht einmal eines ſolchen Zeitraumes zur Überlegung: in wenigen Stunden könne er ſich über die abzugebende Erklärung entſcheiden, denn er brauche nur kein Bedenken zu tragen, ein Wort zu genehmigen, deſſen nach dem richtigen Verſtändniſſe zum Grunde liegenden Sinn er gewiß nicht verwerfe. Er forderte ihn auf, dem Kirchenfrieden ein ſolches Opfer zu bringen. Was der Patriarch Johannes ſeinem Freunde hier zumuthete, ſtimmte ja mit den ſchon früher von dieſem aus eigenem Antriebe gegebenen Erklärungen überein, und ſo ſagte auch Neſtorius in ſeinem Antwortſchreiben, nachdem er den Urſprung des ganzen Streites erklärt hatte, daß er gegen das Wort *θεοτόκος*, inſofern es gegen Mißverſtand verwahrt und in einem

1) Eine merkwürdige Äußerung in dem Briefe des Patriarchen: *Ἐννόησον γὰρ, ὡς εἰ πρὸ τῶν νῦν ἀποσταλέντων γραμμάτων οἱ πολλοὶ ἄσχετοι ἦσαν καθ᾽ ἡμῶν, νῦν δραξάμενοι τῆς ἀπὸ τῶν γραμμάτων τούτων παῤῥησίας τίνες οὐκ ἔσονται καὶ ποίᾳ οὐ χρήσονται καθ᾽ ἡμῶν παῤῥησίᾳ;* Wenn man nicht annehmen will, daß der Patriarch hier bloß per anakoinosin redet, was doch nicht wahrſcheinlich iſt, findet man hier eine Spur von manchen Angriffen, welche ſchon früher die Biſchöfe des öſtlichen Aſiens zu erleiden hatten.

richtigen Sinne, als Bezeichnung der Vereinigung [1]) beider Naturen verſtanden werde, nichts einzuwenden habe. Über den gewohnten Hochmuth des Ägyptiers aber — ſchrieb er dem Patriarchen Johannes — dürfe er beſonders ſich nicht wundern, da er viele alte Beiſpiele deſſelben vor ſich habe. [2]) Neſtorius hoffte damals eine allgemeine Kirchenverſammlung, auf welcher ſich dieſer Streit leicht durch eine allgemeine Übereinkunft werde beilegen laſſen. Er ahnte alſo damals noch nichts von einem Übergewicht der Gegenparthei am Hofe.

Durch Benutzung dieſes Vorſchlags des Neſtorius hätte ſich der Streit für jetzt noch unterdrücken laſſen, obgleich freilich nur für den Augenblick, da doch der dem Streite über das Wort *θεοτόκος* zum Grunde liegende Gegenſatz der beiden dogmatiſchen Richtungen früh oder ſpät auch äußerlich hervortreten mußte.

Aber durch das hochmüthige Verfahren Cyrills wurde ſchon jetzt aus dem Streite über das Wort, mit welchem auch die ſyriſche Kirche zufrieden war, ein Kampf zwiſchen den dogmatiſchen Syſtemen beider Kirchen. Cyrill wollte als Vollzieher des von der römiſchen Synode gefällten Urtheils handeln. In dieſem Jahre 430 erließ er im Namen einer zu Alexandria gehaltenen Synode an Neſtorius einen Brief, durch welchen er, dem zu Rom ausgeſprochenen Urtheile gemäß, ihn zum dritten und letzten Male zum Widerruf auffordern wollte. Er ſetzte ihm den Lehrbegriff auseinander, zu welchem als dem wahren er ſich bekennen müſſe, und entwickelte in zwölf Verdammungsformeln (*ἀναθεματισμοῖς*), was er zu widerrufen habe. Dieſe Erklärungen enthielten aber nichts Anderes als den im Gegenſatz gegen

1) Propter unitionis rationem.

2) De consueta vero Aegyptii praesumtione maxime tua religiositas non debet admirari, dum habes antiqua hujus exempla perplurima. Auch hier eine merkwürdige Spur des ſchon früher vorhandenen Kampfes zwiſchen der ägyptiſchen und der ſyriſchen Kirche.

den ſtreng antiochenischen Lehrbegriff, wie ihn Theodor von Mopſueſtia ausgeſprochen hatte, durchgeführten ägyptiſchen. Eine *ἕνωσις φυσικὴ* im Gegenſatz gegen die *ἕνωσις κατ' ἀξίαν, εὐδοκίαν*, eine *ἕνωσις*, nicht *συνάφεια*, welche letztere Formel zu wenig ſage. Ein Sohn Gottes, Ein Chriſtus aus zwei Naturen, oder, wie er lieber ſagte, aus zweien verſchiedenen Dingen zur unzertrennlichen Einheit zuſammengefügt.[1]) In dem Einen menſchgewordenen Logos ſeyen zwar wohl die verſchiedenen göttlichen und menſchlichen Prädikate, aber nicht zwei Naturen zu unterſcheiden, ſondern beiderlei Prädikate auf denſelben Einen menſchgewordenen Logos zu beziehen. Ein Logos mit dem ihm zugehörenden Fleiſche.[2]) Daher die unbedingte Übertragung der Prädikate, wie daß Maria auf leibliche Weiſe geboren habe den fleiſchgewordenen Logos aus Gott,[3]) daß der Logos aus Gott dem Fleiſche nach gelitten habe und gekreuzigt worden[4]) u. ſ. w.

Dieſer Schritt des Biſchofs Cyrill mußte der ganzen Sache eine andere Wendung geben, denn es mußte dadurch aus einem perſönlichen Angriffe auf den Neſtorius ein Angriff auf die Lehrweiſe der ſyriſch-aſiatiſchen Kirche werden. So wurde es auch von den meiſtgeltenden Lehrern dieſer Kirche angeſehen. Der Patriarch Johannes von Antiochia, welcher an der Spitze jener Kirche ſtand, hielt eine öffentliche Widerlegung dieſer Anathematismen für nothwendig, und er forderte insbeſondere den Biſchof Theodoret von Kyros, einer Stadt am Euphrat, dazu auf.[5]) Dieſer durch chriſtliche Mäßigung und Milde ſonſt ausgezeichnete Mann ließ ſich doch hier von ſeinem aus einem allerdings reinen chriſt-

---

1) *Ἐκ δύο καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἑνότητα τὴν ἀμέριστον συνηνεγμένος.*

2) *Εἷς λόγος μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός.*

3) *Γεγέννηκε σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ θεοῦ λόγον.*

4) *Τὸν θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ καὶ ἐσταυρωμένον σαρκί.*

5) Ep. 150 unter den Briefen Theodorets.

lichen Intereſſe herrührenden dogmatiſchen Eifer zu einem ungerechten Urtheil verleiten. Mit Recht mochte er an den cyrilliſchen Anathematismen die Genauigkeit des dogmatiſchen Ausdrucks vermiſſen und von dieſem Mangel eine gefährliche Rückwürkung auf die chriſtliche Erkenntniß befürchten; mit Recht meinte er, daß die Übertreibungen des Ausdrucks, welche in der Sprache der chriſtlichen Hymnologie und der mehr rhetoriſchen homiletiſchen Sprache wohl zu dulden wären, in der dogmatiſchen Sprache gefährlichere Folgen haben könnten und nicht ſo milde beurtheilt werden dürften.[1]) Mit Recht mußte er ſich insbeſondere nachdrücklich dagegen erklären, daß Cyrill eine ſo ungenaue, ſo manchen Mißverſtändniſſen ausgeſetzte dogmatiſche Ausdrucksform in der orientaliſchen Kirche zur herrſchenden machen wollte, und daß er Alles, was ſich derſelben nicht anſchloß, verketzerte. Aber er hätte doch die zum Grunde liegende Lehre von der Form des Ausdrucks unterſcheiden und nicht dem Cyrill ſolche Lehren Schuld geben ſollen, welche er nur durch Conſequenzen, gegen die ſich Cyrill

---

1) In ſeinem an die ſyriſchen Mönche gerichteten Umlaufſchreiben gegen die cyrilliſchen Anathematismen ep. 151 (ed. Hal. T. IV. p. 1304) über die von der Maria zu gebrauchenden Ausdrücke: *Εἰ δὲ πανηγυρικῶς τις λέγειν ἐθέλοι καὶ ὕμνους ὑφαίνειν καὶ ἐπαίνους διεξιέναι καὶ βούλεται τοῖς σεμνοτέροις ὀνόμασιν ἀναγκαίως κεχρῆσθαι, οὐ δογματίζων, ἀλλα πανηγυρίζων καὶ θαυμάζων ὡς οἱόντε τοῦ μυστηρίου τὸ μέγεθος, ἀπολαυέτω τοῦ πόθου καὶ τοῖς μεγάλοις ὀνόμασι κεχρήσθω.* Dieſe ſchärfere Unterſcheidung der liturgiſchen, aſcetiſchen und der eigentlich-dogmatiſchen Sprache gehört überhaupt zu dem Eigenthümlichen der ſyriſchen Kirche. Aus der Vermiſchung beider Sprachweiſen leitet der Biſchof Alexander von Hierapolis alle Verfälſchung der dogmatiſchen Terminologie ab. Et quidem ut in festivitatibus sive praeconiis atque doctrinis incircumspecte D e i g e n i t r i x sive D e u m e n i x a ab orthodoxis tantummodo sine adjectione diceretur vel D e i c i d a e Judaei (θεόκτονοι) vel quia v e r b u m i n c a r n a t u m est caet., sane nulla accusatione sunt digna, eo quod non dogmatice sunt posita ista. Epistola Alexandri Hierapolitani ad Theodoretum in Tragoedia Irenaei ed. Lupus. Opp. T. VII. c. 94. f. 247; auch in opp. Theodoreti ed. Halens. T. V. ep. 78. p. 746.

ausdrücklich genug verwahrte, aus deſſen Behauptungen ableiten konnte, wie er Apollinariſtiſches, Gnoſtiſches, Manichäiſches in den Anathematismen zu finden wußte. Da nun Cyrill in der Rechtfertigung ſeiner Anathematismen gegen Theodorets Lehrbegriff auf gleiche Weiſe verfuhr, ſo war es natürlich, daß, wenngleich der *gemilderte* ſyriſche Lehrbegriff dem cyrilliſchen ſchon näher ſtand, doch der Gegenſatz zwiſchen beiden Syſtemen immer ſtärker hervortrat und eine ruhige gegenſeitige Verſtändigung über die Differenzen immer ſchwerer wurde. Eine Differenz zwiſchen beiden Lehrbegriffen war zwar immer vorhanden, und dieſe hatte beſonders *darin* ihren Grund, daß Theodoret eine *verſtändige* Entwickelung ſuchte, Cyrill hingegen mit Zurückweiſung einer jeden ſolchen nur das Überſchwängliche veſthalten wollte, ſo daß ihm die ſchärfere begriffliche Sonderung als Verkleinerung oder Verläugnung des Myſteriums erſchien; — aber bei alle Dem machte man doch den Streit über manche Formeln *deshalb* ſo wichtig, weil man ſich über den Sinn derſelben von beiden Seiten nicht verſtändigte. Theodoret beſtritt heftig die Lehre von einer *ἕνωσις φυσική*, einer *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*, indem er behauptete, daß Gott dadurch einer Naturnothwendigkeit unterworfen und die Auseinanderhaltung der Begriffe von Gottheit und Menſchheit, die ſich in Chriſto mit einander vereinigt hätten, gehindert werde; aber Cyrill verſtand jene Ausdrücke in einem andern Sinne und verwahrte ſich genugſam gegen alle jene Deutungen. Er ſtellte jene *ἕνωσις φυσική* und *καθ' ὑπόστασιν* einer bloß ſittlichen, in dem Willen oder der Würkſamkeit beſtehenden Verbindung entgegen. Er beſchuldigte ſeinen Gegner, nur eine ſolche anzunehmen; aber Theodoret lehrte ja ausdrücklich, daß Gottheit und Menſchheit in Einer Perſon [1]) vereinigt worden.

Aus dieſen verſchiedenen dogmatiſchen Richtungen floß

---

1) *Ἓν πρόςωπον*, nur *μία ὑπόστασις* wollte er nicht ſagen, weil er dieſes Wort in einem andern Sinne nahm.

doch auch eine verſchiedene Auffaſſung von manchem Einzelnen im Leben Chriſti. Theodoret trug kein Bedenken, der evangeliſchen Geſchichte zufolge dem Erlöſer während ſeines irdiſchen Lebens in Beziehung auf ſeine Menſchheit ein beſchränktes Wiſſen beizulegen, „daß dieſelbe in jenem Zeitpunkte ſo viel gewußt habe, als die inwohnende Gottheit ihr offenbarte.“ [1]) Dem Cyrill erſchien dieſe Behauptung anſtößig; er ſagte dagegen, daß wer ſage, der Knechtsgeſtalt ſey von dem inwohnenden Gott eine Offenbarung verliehen worden und zwar eine abgemeſſene, der mache Chriſtus zu einem bloßen Propheten. Da er aber doch das von der menſchlichen Natur Chriſti prädicirte Nichtwiſſen, indem er die Eigenſchaften der letztern in ihrer Eigenthümlichkeit anerkannte, nicht geradezu abläugnen wollte, ſo drückte er ſich, um das Unbegreifliche des Myſteriums recht ſtark zu bezeichnen, auf eine ſolche Weiſe aus, unter der er ſich ſchwerlich etwas Beſtimmtes denken konnte. „Da ſich Chriſtus dem Maaße der in ihrem Wiſſen beſchränkten Menſchennatur unterzog, eignete er ſich auch dieſes mit dem Übrigen nach einer beſonderen Veranſtaltung zu, [2]) obgleich er keine Schranken ſeines Wiſſens hatte, ſondern mit dem Vater allwiſſend war.“ [3])

So mußte denn für's Erſte jenes eigenmächtige, geſetzwidrige Verfahren Cyrills ſeiner Sache mehr ſchaden als nützen. Im Bewußtſeyn ſeines Rechts und ſeiner unabhängigen Würde nahm Neſtorius die biſchöflichen Abgeordneten, welche die Aufforderungen Cyrills und Cöleſtins ihm überbrachten, mit verdienter Geringſchätzung auf; er ließ ſich in dem Vortrage ſeiner Lehre dadurch nicht irre machen und ſetzte den Anathematismen Cyrills zwölf andere entgegen.

---

1) *Τῆς τοσαῦτα κατ' ἐκείνου τοῦ καίρου γινωσκούσης, ὅσα ἡ ἐνοικοῦσα θεότης ἀπεκάλυψε.*

2) *Οἰκονομικῶς οἰκειοῦται καὶ τοῦτο μετὰ τῶν ἄλλων.*

3) Er ſagt auch: *Αὐτοῦ πάντως ἔσται καὶ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ μὴ εἰδέναι δοκεῖν.*

Auch an dem kaiſerlichen Hofe zu Conſtantinopel machte das Verfahren Cyrills einen ihm ſehr ungünſtigen Eindruck. Die Anklagen gegen ſeinen Hochmuth und ſeine Herrſchſucht, welche ſchon früher hier waren vernommen worden, konnten dadurch beſtätigt werden. Alle bisherigen Schritte Cyrills in dieſer Angelegenheit zuſammengehalten mit dem letzten ſchienen einen tief angelegten Plan zu eigenmächtiger Unterdrückung des Neſtorius anzudeuten; aber man war entſchloſſen, dieſen Despotismus, welchen einzelne Biſchöfe über die ganze Kirche ausüben wollten, nicht zu dulden und den Neſtorius ſolcher Willkühr Einzelner nicht aufzuopfern. Nach dem Syſtem der Kirchenverfaſſung, welches man zu Conſtantinopel allein anerkannte, konnte durch das diktatoriſche Verfahren des römiſchen Biſchofs der eigenmächtigen Willkühr Cyrills keine geſetzliche Kraft verliehen werden. Da man nun ſchon früher wegen anderer Kirchenangelegenheiten und wegen dieſer Lehrſtreitigkeiten — nach dem Wunſche des Neſtorius ſelbſt und nach dem Antrage ſeiner Gegner — ein allgemeines Concil zuſammenzurufen beſchloſſen hatte, ſo wurde durch dieſe neuen Vorfälle die Ausführung dieſes Beſchluſſes vollends befördert, denn die Unterſuchung der Streitigkeiten durch ein allgemeines Concil ſollte der eigenmächtigen Entſcheidung einzelner Biſchöfe und Synoden entgegengeſetzt werden. Der Kaiſer war entſchloſſen, nur was durch ein ſolches Concil beſchloſſen werde, zu genehmigen. Wenn aber früher [1]) Conſtantinopel zum Verſammlungsorte des Concils beſtimmt worden, ſo wurde nun ſtatt deſſen die Stadt Epheſus dazu angeordnet. Dieſe Abänderung mußte wohl einen beſonderen Grund haben; wahrſcheinlich fürchtete man die Verbindung Cyrills mit einer gewiſſen Parthei des byzantiniſchen Hofes und mit einflußreichen Mönchen. So erließ der Kaiſer Theodoſius II. am 19ten November des Jahres 430 ein Ausſchreiben an alle Metropoliten ſeines Reiches zu einem Concil, das ſich

1) S. oben.

um Pfingſten des folgendes Jahres zu Epheſus verſammeln ſollte. Zugleich aber mit dem allgemeinen an Cyrill wie an alle Metropoliten gerichteten Ausſchreiben erließ der Kaiſer ein beſonderes Schreiben an den Erſtgenannten, durch welches er demſelben die ſtärkſten Vorwürfe über ſein bisheriges Verfahren machte, und durch welches er ihm erklärte, daß er daſſelbe fernerhin nicht dulden werde. Dieſer Brief iſt mit mehr Vernunft abgefaßt, als man von einem Theodoſius erwarten ſollte, und es iſt hier ein einſichtsvoller Concipient nicht zu verkennen.

Er gab dem Cyrill zu bedenken, daß die reine Lehre vielmehr durch Unterſuchung als durch Anmaßung gefunden werde; denn von Anfang an [1]) ſey dieſelbe nicht durch Drohung irgend eines Machthabers, ſondern durch die Berathungen der Väter veſtgeſtellt worden. Nun möge Cyrill alſo doch ſagen, warum er — mit Vorbeigehung des Kaiſers, von dem er wiſſe, daß ihm die Frömmigkeit am Herzen liege, mit Vorbeigehung aller Prieſter in allen Kirchen, welche vielmehr hätten verſammelt werden ſollen, um den Streit zu ſchlichten — Unruhen und Spaltungen in den Kirchen erregt habe, ſoviel er gekonnt. Und es ſey kein Wunder, daß er hier das rechte Maaß überſchritten, da er auch die Regentenfamilie ſelbſt nicht geſchont habe; denn warum habe er doch zweimal, einmal an den Kaiſer und an die Kaiſerin, zweitens an ſeine Schweſter Pulcheria geſchrieben? — wohl aus keiner andern Urſache, als weil er entweder geglaubt, daß ſie mit einander entzweit wären, oder durch ſeine Briefe ſie zu entzweien gehofft. Wenn nun aber das Erſtere der Fall wäre, ſo zeuge dies von einem tadelhaften Fürwitze (fürwitzige Einmiſchung in die Angelegenheiten des Hofes), daß ein von dem Hofe ſo fernwohnender Biſchof dies erfahren haben ſollte, und wenn es nicht der Fall wäre, ſo zieme ſolche Zwietracht anregen zu wollen, jedem Andern mehr als einem Biſchof. Es zeuge

1) Was freilich ſo hätte ſeyn ſollen.

aber von derſelben Geſinnung, Zwietracht unter der Regentenfamilie und unter den Kirchen erregen zu wollen, als ob es kein anderes Mittel gebe, ſich berühmt zu machen.

Der Kaiſer ſandte zur beſtimmten Zeit den Comes Candidianus als ſeinen Bevollmächtigten bei der Synode nach Epheſus mit dem ausdrücklichen Befehl, daß er ſich nicht in die dogmatiſchen Verhandlungen miſchen, ſondern nur dazu würken ſollte, die Erhaltung der Ruhe bei denſelben zu ſichern.[1]) Wohl mußte man Grund haben zu ſolchen Beſorgniſſen, welche dieſe Vorſichtsmaaßregeln veranlaßten. Und auch manches Andere in dem Schreiben, welches der Kaiſer an die Synode richtete, beſtätigt dieſe Vermuthung. Denn er verordnete zugleich, daß alle Leute aus dem weltlichen Stande und alle Mönche, die ſich zu Epheſus verſammelt hätten und die ſich noch dort verſammeln würden, durchaus die Stadt verlaſſen ſollten, damit die friedliche und ruhige Unterſuchung nicht dadurch geſtört und keine Leidenſchaft und Zwietracht erregt werde. Alſo mochte man wohl ſchon Urſache haben zu befürchten, daß die cyrilliſche Parthei manche der geiſtlichen Unterſuchung fremdartige Werkzeuge werde finden können, welche Furcht ſich nachher auch als eine gegründete erwies. Ferner wurde den Biſchöfen verboten, während der Verhandlungen die Synode zu verlaſſen und insbeſondere den Hof in Conſtantinopel zu beſuchen. Welche Verordnung wieder darauf hinweiſet, daß man die Verbindung der cyrilliſchen Parthei mit dem Hofe zu fürchten manchen Grund hatte. Es erhellt auch aus Allem, wie fern damals der Kaiſer davon war, die tumultuariſche Unterdrückung des Neſtorius dulden zu wollen. Seine demſelben günſtige Geſinnung gab er dadurch zu erkennen, daß er ihm allein erlaubte, ſich von einem Freunde vornehmen Standes, dem Comes Irenäus, nach Epheſus begleiten zu laſſen.

1) In dem kaiſerlichen an die Synode gerichteten Schreiben. **Harduin. Concil. T. I. f. 1346**: *Ὥστε τῇ συνόδῳ πανταχόθεν περιφυλαχθῆναι τὸ ἀτάραχον.*

Cyrill und Neſtorius kamen zu dem beſtimmten Zeitpunkte in Epheſus an. Cyrill brachte eine große Zahl ägyptiſcher Biſchöfe mit, welche gleiches Intereſſe mit ihm hatten und ſeine blinden Werkzeuge waren. Der Biſchof Memnon von Epheſus war ſein Freund und vielleicht als Gegner des conſtantinopolitaniſchen Patriarchen, deſſen kirchliche Oberherrſchaft dieſe angeſehenen Metropoliten ungern anerkennen wollten, durch gleiches Intereſſe mit Cyrill verbunden; dieſe Verbindung ſicherte ihm einen herrſchenden Einfluß auf die kleinaſiatiſchen Biſchöfe und, da Memnon von ähnlicher Gemüthsart wie Cyrill, auch wohl eine ähnliche Herrſchaft zu Epheſus ausüben mochte, wie jener zu Alexandria, eine große Macht in der Stadt, wo das Concil ſich verſammelte. Vermuthlich bat ſich Neſtorius eben deshalb, weil er dieſe Macht fürchtete, von dem kaiſerlichen Bevollmächtigten eine Wache aus, welche ſeine Wohnung umgab und Keinen ohne Anmeldung zu ihm einließ. Man könnte dies zwar zu dem mancherlei Ungeiſtlichen in der Umgebung der erſten Biſchöfe des römiſchen Reiches rechnen, wie ihm ſeine Gegner dieſe militäriſche Umgebung zum Vorwurf machten; aber ein Biſchof der feindſelig gegen ihn geſinnten Parthei, der Biſchof Akacius von Melitene in Armenien, deutet wohl den richtigen Grund an, wenn er ſagt,[1]) daß Neſtorius durch Furcht dazu bewogen worden. Freilich erklärte er das nach ſeinem Sinne, da er dieſe Furcht nur von dem böſen Gewiſſen ableitete, welches der Häretiker haben mußte. Aber wenn man bedenkt, welcher Fanatismus der cyrilliſchen Parthei eingehaucht war, welchen Einfluß derſelbe auf die dieſer Parthei ergebenen rohen Volksſchaaren ausüben konnte, wenn es wahr iſt, was dem Cyrill in mehreren öffentlichen Erklärungen vorgeworfen wird, und was, nach der Herrſchaft, welche er zu Alexandria ausübte, zu ſchließen, nicht ſo unwahrſcheinlich ausſieht, daß er die Schaaren der ägyptiſchen Schiffer und der

1) Concil. Ephes. act. I. Harduin. T. I. f. 1390.

kleinaſiatiſchen Bauern zu Werkzeugen ſeiner Tyrannei hatte, [1]) ſo kann man leicht eine nicht in ihm, ſondern außer ihm liegende Urſache der Furcht des Neſtorius auffinden. Die cyrilliſche Parthei behauptete zwar in ihrem Berichte an den Kaiſer, daß zu Epheſus gar keine Unruhen, welche dem Neſtorius zu ſolchen Beſorgniſſen hätten Veranlaſſung geben können, vorgefallen ſeyen; [2]) aber es mag auch hier das Sprüchwort angewandt werden, daß, wer ſich entſchuldigt, ſich anklagt.

Nachdem die zu Epheſus verſammelten Biſchöfe ſchon mehrere Wochen über den von dem Kaiſer angeſetzten Termin hinaus gewartet hatten, waren doch noch Viele, welche der Synode beiwohnen ſollten, durch beſondere Umſtände daſelbſt einzutreffen verhindert worden. Das Ausbleiben der Abgeordneten des römiſchen Biſchofs, welche durch ungünſtigen Wind zurückgehalten worden, konnte dem Cyrill weder beſonderen Kummer, noch beſondere Freude machen; denn er konnte doch **darauf** rechnen, daß dieſe, was er durch ſeine Parthei auf dem Concil durchgeſetzt hätte, gutheißen würden, mochten ſie bei den Verhandlungen anweſend ſeyn oder nicht. Aber **willkommen** mußte es ihm ſeyn, wenn er ohne Zuziehung des Patriarchen Johannes von Antiochia und der übrigen ſyriſchen Biſchöfe das Concil eröffnen konnte; denn von dieſen allein, welche dem Neſtorius am meiſten befreundet und wenigſtens alle der ägyptiſchen Dogmatik durchaus abgeneigt und von dem ägyptiſchen Einfluſſe durchaus unabhängig waren, konnte er nachdrücklichen

---

1) In einem Briefe des Patriarchen Johannes von Antiochia und der mit ihm verbundenen Biſchöfe, Harduin. T. I. f. 1459: *Ναύταις τε Αἰγυπτίοις καὶ ἀγροίκοις Ἀσιανοῖς ὑπουργοῖς τῆς τυραννίδος χρησάμενοι.* L. c. f. 1453: *Πλῆθος τὸ ἀγροικικὸν συναγαγὼν διετάραξε τὴν πόλιν.* Neſtorius ſagt in ſeinem Berichte an den Kaiſer, daß Cyrill Soldaten, die ihm vermuthlich Memnon durch ſeinen Einfluß zu Epheſus verſchafft hatte, auf dem Markte zerſtreut und die ganze Stadt in Unruhe geſetzt hatte. L. c. f. 1438.

2) L. c. f. 1442.

Widerſtand befürchten. Der Patriarch Johannes war nun zuerſt durch eine zu Antiochia, wie nicht ſelten in dieſer volkreichen Hauptſtadt des öſtlichen römiſchen Aſiens, herrſchende Hungersnoth und durch daher entſtandene Volksbewegungen veranlaßt worden, mit ſeiner Abreiſe zu zögern.[1]) Dazu kam, daß heftige Regengüſſe in manchen Gegenden, durch welche die lange Landreiſe von Antiochia nach Epheſus führte, Überſchwemmungen veranlaßt hatten, wodurch das Reiſen ſehr erſchwert und verzögert wurde. Schon waren ſechszehn Tage über den Termin des von dem Kaiſer beſtimmten Anfangs der Synode verſtrichen; die ſyriſchen Biſchöfe waren, nachdem ſie dreißig Tagereiſen zurückgelegt hatten, nur noch fünf bis ſechs ſolcher von Epheſus entfernt. Der Patriarch Johannes meldete dies dem Cyrill in einem achtungsvollen Schreiben, durch welches er ihre Verzögerung entſchuldigte.[2]) Nachdem man ſchon ſo lange mit der Eröffnung des Concils gewartet, hätte man ja wohl noch dieſe wenigen Tage warten können. Aber obgleich ein und vierzig Biſchöfe darauf drangen, daß man die Ankunft der nur noch ſo wenige Tagereiſen entfernten Kollegen erwarten müſſe, und obgleich ſie ſich entſchloſſen erklärten, an keiner früheren Verſammlung des Concils Theil zu nehmen, obgleich Neſtorius keine Botſchaft einer Partikulärverſammlung annehmen wollte, obgleich der kaiſerliche Bevollmächtigte gegen die Rechtmäßigkeit einer ſolchen dem kaiſerlichen Ausſchreiben zuwiderlaufenden Verſammlung mehrere Proteſtationen erließ, ſo ließ ſich doch Cyrill, mit dem Biſchof Memnon von Epheſus und dem Biſchof Juvenalis von Jeruſalem verbunden und auf die große Schaar der ägyptiſchen und mittelaſiatiſchen Biſchöfe vertrauend, dadurch nicht irre machen, und am zwei und zwanzigſten Juni des J. 431 eröffnete er die Synode mit ohngefähr zweihundert Biſchöfen. Er ſuchte zwar nachher

1) Der Brief des Johannes an den Kaiſer Harduin. T. I. f. 1459.
2) Concil. Ephes. P. I. c. 21. L. c. f. 1348.

dies Verfahren zu rechtfertigen durch das Vorgeben, der Patriarch Johannes habe abſichtlich gezögert, er habe an dem Abſetzungsurtheil über den Neſtorius, das er wohl als Ergebniß der Synode vorausgeſehen, keinen Theil nehmen gewollt und ſich der Sache wohl geſchämt; mehrere aus dem öſtlichen Aſien kommende Biſchöfe hätten im Auftrage ihres Patriarchen gemeldet, man möge thun, was man wolle, ohne deſſen Ankunft zu erwarten. [1]) Aber der angeführte Brief des Patriarchen Johannes erſcheint glaubwürdiger als jene Ausſage Cyrills, da dieſer natürlich Alles aufſuchen mußte, um eine ſo offenbar ungeſetzliche Handlungsweiſe zu entſchuldigen, und es läßt ſich auch ſchwer denken, daß der Patriarch Johannes, welcher damals gewiß die Abſicht hatte, ſeinen Freund Neſtorius aufrecht zu erhalten, denſelben abſichtlich der cyrilliſchen Parthei, die er damals zu fürchten durchaus keine Urſache hatte, aufgeopfert haben ſollte.

Dieſe Verſammlung war theils das blinde Werkzeug Cyrills, der durch mancherlei Künſte ſich allen Einfluß auf ſie zu verſchaffen gewußt, [2]) theils wurde ſie von wildem Fanatismus beherrſcht. So konnte von einer ordentlichen Unterſuchung nicht die Rede ſeyn; das Ergebniß, zu dem man kommen wollte, war ſchon im Voraus beſtimmt, und man konnte daher mit allen Verhandlungen, welche dazu führen ſollten, leicht an Einem Tage fertig werden. Cyrill

---

1) Cyrill in ſeinem Briefe an die Geiſtlichkeit zu Conſtantinopel. Harduin. T. I. f. 1435.

2) Durch Beſtechungen, welche ſonſt dem Cyrill ein beliebtes Mittel für ſeine Zwecke waren, ſoll er auch hier gewürkt haben. Dies deutet der Biſchof Ibas von Edeſſa in ſeinem Briefe an den perſiſchen Kirchenlehrer Mares an: *Προλαβὼν ὁ Κύριλλος τὰς ἀκοὰς τῷ φαρμάκῳ, τῷ πηροῦντι τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν σοφῶν προκατέσχεν.* S. Concil. Chalc. act. X. Harduin. T. II. f. 530. Ibas war einer der Orientalen, welche mit dem Patriarchen Johannes zu Epheſus ankamen. In jenem Briefe giebt er ſich zwar als einer Parthei angehörend zu erkennen, doch zeigt er keine Leidenſchaft.

wurde als der Verfechter der reinen Lehre mit ſchmeichleriſchen Lobpreiſungen überhäuft, ſeine vorgeleſenen Briefe an Neſtorius und ſeine Anathematismen wurden als Ausdruck der reinen Lehre geprieſen. Da Neſtorius die zweimalige Vorladung des Concils zurückgewieſen und erklärt hatte, daß er nur in der Geſammtheit der verſammelten Biſchöfe erſcheinen werde, ſo wurde noch eine dritte Aufforderung der üblichen Form gemäß, die man gewöhnlich beobachtete, wenn man auch den Geſetzen noch ſo ſehr zuwiderhandelte, durch vier abgeordnete Biſchöfe, welche von einem Notar und einem kirchlichen Vorleſer begleitet waren, [1]) an ihn erlaſſen. Neſtorius, der nach der urſprünglichen Abſicht bei der Zuſammenberufung des Concils als Mitunterſucher der Streitigkeiten, nicht als Beklagter erſcheinen ſollte, wurde von der heiligſten Synode, wie ſie ſich nannte, aufgefordert, wegen der ihm Schuld gegebenen Häreſieen ſich zu rechtfertigen, und ihm gedroht, daß wenn er nicht erſcheine und gegen die mündlich oder ſchriftlich wider ihn vorgebrachten Beſchuldigungen ſich verantworte, ſo werde die Synode ſich genöthigt ſehen, nach den Kirchengeſetzen gegen ihn zu verfahren. Die Wache, welche ſie auf dem Vorhofe des Hauſes fanden, ließ die Biſchöfe nicht zu dem Neſtorius ein, wie ſie von ihm dieſen Auftrag erhalten hatte, und ſie erklärte ihnen, daß, wenn ſie auch bis zum Abend warten wollten, ſie keine andere Antwort als die früher gegebene von dem Neſtorius erhalten würden. [2])

Obgleich Neſtorius alle geſetzmäßige Urſache hatte, gegen dieſes Gericht zu proteſtiren, ſo fuhr das Concil doch fort, ſich als den rechtmäßigen Richterſtuhl über ihn zu betrachten, und ſeine Weigerung, vor demſelben zu erſcheinen, wurde als ein Zeichen ſeiner von ihm ſelbſt anerkannten Schuld

1) Um den Brief der Synode dem Neſtorius vorzuleſen und deſſen Antwort zu Protokoll zu nehmen.

2) S. Harduin. T. I. f. 1362

gedeutet. Seine Briefe an Cyrill wurden vorgeleſen, und das Mißvergnügen, mit welchen man dieſelben aufnahm, war eben ſo groß als der Beifall, welchen die vorgeleſenen Briefe Cyrills erhielten. Eine Probe von der unchriſtlichen, fanatiſchen Leidenſchaft, welche dieſe Synode beſeelte, giebt der auf dieſe Vorleſung folgende Ausſpruch des Biſchofs Euoptios von Ptolemais:[1]) „Sowie Diejenigen, welche die kaiſerlichen Münzen verfälſchten, die ärgſte Strafe verdienten, ſo ſey auch Neſtorius, der die Lehre der Rechtgläubigkeit zu verfälſchen gewagt, bei Gott und Menſchen aller Strafe werth.“[2]) Auch vertrauliche Äußerungen des Neſtorius und ſeiner Freunde, welche ihnen im Geſpräche mit anderen Biſchöfen während ihres Aufenthaltes zu Epheſus entfallen waren, wurden gegen ihn benutzt und verdreht. Er hatte in der Heftigkeit, welche einen Mann von ſeiner Gemüthsart im Disputiren leicht fortreißen konnte, gegen die kraß klingenden Ausdrücke der andern Parthei geſagt, „man könne ja nicht behaupten, daß Gott zwei oder drei Monate alt geworden.“ Dies wurde ſo gedeutet, als ob er die Gottheit Chriſti geläugnet. Einer von den Freunden des Neſtorius hatte geſagt, daß die Juden wohl dem Menſchen, aber nicht der Gottheit ſelbſt hätten Leid zufügen können. Dies wurde als eine unerhörte Läſterung, als ein Verſuch, die Juden zu rechtfertigen und ihre Sünde zu mildern, angeſehen.[3]) Die Synode fällte demnach, wie ſie mit phariſäiſcher Scheinheiligkeit erklärte, nach vielen Thränen, gedrungen durch die Kirchengeſetze und durch den Brief des römiſchen Biſchofs Cöleſtinus, das Urtheil, welches ſie ſo auszudrücken wagte: „Unſer von dem Neſtorius verläſterter Herr Jeſus Chriſtus hat durch dieſe heiligſte Synode beſtimmt, daß derſelbe von der biſchöflichen Würde und von dem ganzen Kollegium der Prieſter aus-

---

1) Der ſeinem Bruder und Vorgänger, dem milden und freiſinnigen Syneſius, ſehr unähnlich geweſen muß.

2) Harduin. T. I. f. 1391. 3) L. c. f. 1398. 99.

geſchloſſen ſey.“ [1]) Nachdem die Synode dies Urtheil gefällt hatte, hielt der Biſchof Rheginus von Conſtantia auf der Inſel Cyprus eine Rede, welche, obgleich kurz, ein Bild des übertriebenſten, für dogmatiſche Formeln eifernden und ſolchen zu Liebe den Geiſt Chriſti wie die Vernunft verläugnenden Fanatismus war. Dieſer Fanatismus bezeichnete Den, deſſen Sünde nur darin beſtand, daß er dem gemeinſamen Chriſtus mit einer andern begrifflichen Auffaſſung huldigte, als Einen, der ärger ſey als Kain und die Sodomiter. Die Erde ſollte ſich eigentlich aufthun, ihn zu verſchlingen, Feuer vom Himmel ſollte auf ihn herabregnen, damit die Einfältigen ſein Verbrechen beſtraft ſähen! Der Gott Logos, den er zu zerſpalten gewagt, der im Fleiſche aus der Mutter Gottes, Maria, hervorgekommen, werde ihm die Strafen der ewigen Martern am Tage des Gerichts beſtimmen. Der Biſchof ſchloß ſeine Rede mit der dem antiocheniſchen Lehrbegriffe entgegengeſetzten, zu dem Ganzen der Rede paſſenden Aufforderung: „Uns aber laßt anbeten den Gott Logos, der uns gewürdigt hat, mit dem Fleiſche unter uns zu wandeln, ohne von dem Weſen des Vaters ſich zu trennen!“ [2])

Cyrill ließ jenes über den Neſtorius gefällte Abſetzungsurtheil zu Epheſus öffentlich anſchlagen und ſogar durch Herolde in der ganzen Stadt bekannt machen. [3]) Die Biſchöfe, welche jene Verſammlung ausgemacht hatten, oder die cyrilliſche Parthei bildeten, erließen auch ein des Geiſtes dieſer Parthei würdiges Schreiben an den Kaiſer, durch welches ſie ihm das von der Synode, für die ſie ſich ausgaben, gefällte Urtheil bekannt machten. Sie brachten manche leicht in ihrer Nichtigkeit ſich darſtellende Gründe vor, um die Eröffnung der Verhandlungen vor der Ankunft des Patriarchen Johannes und der Seinigen dadurch zu entſchuldigen. Man benutzte die gehäſſigſten Verdrehungen

---

1) Harduin. T. I. f. 1422.
2) L. c. f. 1444.
3) Nach der Ausſage des Comes Candidianus. L. c. f. 1452.

jener oben angeführten vertraulichen Äußerungen des Neſtorius, um ihn als Läſterer des Heiligſten darzuſtellen: er habe nicht aufgehört zu ſagen, daß man den um unſertwillen Menſchgewordenen nicht Gott nennen dürfe, daß er der Gottheit das Menſchliche zum Vorwurf gemacht, welches ſie aus Liebe gegen die Menſchen angenommen, er habe das Geheimniß der Menſchwerdung Gottes verſpottet. Sie baten den Kaiſer, zu befehlen, daß die ganze Lehre des Neſtorius aus den Kirchen vertilgt werde, und daß ſeine Bücher, durch welche er die Gnade Gottes zu verläugnen ſuche, wo man ſie finde, dem Feuer übergeben würden. [1])

Neſtorius und zehn mit ihm verbundene Biſchöfe erließen darauf auch ein Schreiben an den Kaiſer, in welchem ſie ihm der Wahrheit gemäß das willkührliche und geſetzwidrige Verfahren Cyrills und Memnons ſchilderten. Sie legten hier dem Kaiſer das billige Verlangen vor, er möge ihnen entweder einen vor Beleidigungen ſichern Aufenthalt zu Epheſus verſchaffen und eine geſetzmäßige Verſammlung veranſtalten, ſo daß keiner von den Geiſtlichen oder Mönchen, keiner, weder der ihrigen, noch der ägyptiſchen, noch einer der nicht berufenen Biſchöfe zur Beunruhigung der Synode derſelben beiwohnen dürfe (nur zwei Biſchöfe aus jedem Metropolitenſprengel, die ſich auf ſolche Unterſuchungen verſtänden, ſollten mit ihren Metropoliten zu der Verſammlung kommen); [2]) oder der Kaiſer möge veranlaſſen, daß ſie ohne Gefahr wieder zu ihren Kirchen zurückkehren könnten. Dieſes Verlangen ſetzt offenbar die Parthei des Neſtorius in ein vortheilhaftes Licht; es erhellt daraus, daß ſie durch ruhige, vernünftige Unterſuchung, nicht durch Überlegenheit der Menge, nicht durch Gewalt und Geſchrei zu ſiegen wünſchte, wie hingegen auf die cyrilliſche Parthei ein Verdacht von der entgegengeſetzten Art dadurch geworfen wird.

---

1) Harduin. T. I. f. 1441. 2) L. c. f. 1440.

Der kaiſerliche Bevollmächtigte war mit dem Neſtorius einverſtanden. Wie er gleich anfangs die Verſammlung der cyrilliſchen Parthei für eine ungeſetzliche, mit dem kaiſerlichen Ausſchreiben ſtreitende erklärt hatte, ſo beharrte er dabei, daß die Beſchlüſſe derſelben keine geſetzliche Gültigkeit haben könnten; er ſtattete auch ſeinerſeits demgemäß einen Bericht an den Kaiſer ab, er forderte diejenigen Biſchöfe, welche den cyrilliſchen Verſammlungen nicht beigewohnt hatten, auf, ſich nicht zwingen zu laſſen, die Beſchlüſſe jener Verſammlung zu unterzeichnen, ſondern die Ankunft des ſyriſchen Patriarchen abzuwarten. Man könnte den Candidian wegen ſeiner engeren Verbindung mit der ſyriſchen Kirchenparthei einer ſeinem Amte nicht ziemenden Partheilichkeit beſchuldigen; aber er ergriff ja doch nicht die Parthei irgend eines dogmatiſchen Syſtems, ſondern er ſchloß ſich ſeiner Stellung gemäß natürlich beſonders an Diejenigen an, welche die Formen des Geſetzes am ſtrengſten beobachteten. Wo es von dem Kampfe zwiſchen geſetzloſer Willkühr und geſetzlicher Ordnung ſich handelte, war es die Pflicht ſeines Amtes, nicht neutral zu bleiben.

Aber ſchon die Neutralität wäre in den Augen der herrſchſüchtigen oder fanatiſchen Biſchöfe von der cyrilliſchen Parthei ein Verbrechen geweſen. Um ſo weniger konnten ſie es ihm verzeihen, daß er ſich der Sache des Rechts nachdrücklich annahm und einen der Wahrheit entſprechenden Bericht von ihrer Tyrannei nach Conſtantinopel ſandte. Da nun dieſe Leute Alles mit dem Auge der Leidenſchaft anſahen, gehäſſige Verdrehungen der Worte und Handlungen, Übertreibungen aller Art und wohl auch Lügen ſich erlaubten, ſo kann man dem, was ſie berichten von dem gewaltſamen Verfahren des Mannes, den wir nach ſicheren Urkunden überall auf eine geſetzmäßige Weiſe nur in den Schranken ſeines Berufs handeln ſehen, keinen Glauben beimeſſen.[1])

---

1) Wie beſonders, was der Biſchof Memnon von Epheſus in ſeinem

Der Biſchof Johannes von Antiochia kam, wie er verſprochen hatte, einige Tage nach jener von Cyrill angeſtellten Verſammlung mit den Seinen zu Epheſus an. Wenn es auch wahr ſeyn ſollte, was der Biſchof Memnon von Epheſus berichtet, daß das cyrilliſche Concil ihm Abgeordnete entgegengeſchickt hatte, ihn zu bewillkommnen und von dem Geſchehenen ihn zu unterrichten, ſo betrugen dieſe ſich doch gewiß nicht auf eine ſolche Weiſe, welche geeignet geweſen wäre, einen günſtigen Eindruck auf ihn zu machen, und eine ſolche Handlung der Willkühr, wie die vollzogene, ließ ſich auch auf keine Weiſe beſchönigen. Johannes konnte nicht anders als darüber empört ſeyn, und er mußte nach den Kirchengeſetzen und von ſeinem dogmatiſchen Standpunkte aus die Verhandlungen jenes Concils als ungültig anſehen und dafür erklären. Freilich handelte auch er nicht in dem Geiſte der Beſonnenheit und Mäßigung. Er verband ſich mit ſeinen Biſchöfen, deren nur dreißig und einige wenige mehr waren, zur Verſammlung eines neuen Concils, welches ſich als das allein rechtmäßige betrachtete. Die cyrilliſche Parthei fand gerade darin etwas durchaus Ordnungswidriges, daß eine ſo unverhältnißmäßige Minorität zur Richterin über eine ſo viel größere Majorität ſich aufwerfe; aber der Patriarch Johannes behauptete, daß jene Mehrzahl kein Gewicht haben könne, da es größtentheils ägyptiſche und kleinaſiatiſche, von Cyrill und Memnon abhängige Biſchöfe ſeyen. Candidian hielt es für ſeine Pflicht, auch bei dieſer Partikularverſammlung zu erſcheinen, wie er bei der erſten erſchienen war. Er erſtattete hier von dem Verfahren, das er dort beobachtet hatte, Bericht ab, er las ihnen die kaiſerliche Sacra vor, welche an das ganze Concil gerichtet war, und dann entfernte er ſich ſogleich. Das Concil fällte nun über Cyrill und Memnon das Abſetzungsurtheil, und es ſchloß die übrigen Theilnehmer an

---

offenbar lügenhaften Briefe an die Geiſtlichkeit zu Conſtantinopel berichtet. Harduin. T. I. f. 1596.

den Verhandlungen jener Partikularverſammlung von der Kirchengemeinſchaft aus, bis ſie Reue bezeugt und Cyrills Anathematismen verdammt haben würden. Dieſes über die beiden Biſchöfe ausgeſprochene Urtheil machten jene Orientalen durch öffentlichen Anſchlag bekannt, ſie erſtatteten davon Bericht an den Kaiſer, ſie forderten die übrigen Biſchöfe demnach auf, ſich von den Häretikern Cyrillus und Memnon zu trennen und ſich mit ihnen, dem kaiſerlichen Ausſchreiben gemäß, zu einem gemeinſamen Concil zu vereinigen.

Aber Cyrill beherrſchte die Geſammtheit der Biſchöfe, mit denen er jene erſte Verſammlung gehalten hatte. Unterdeſſen waren die Abgeordneten des römiſchen Biſchofs angekommen, welche die Inſtruktion erhalten hatten, in Allem nach dem Rath und Willen Cyrills zu verfahren, doch zugleich die oberrichterliche Autorität der römiſchen Kirche geltend zu machen. Wenn es auf der Synode zu Streitigkeiten komme, ſollten ſie eingedenk ſeyn, daß es ihnen nicht zieme, als Parthei an den Streitigkeiten Theil zu nehmen, ſondern die Meinungen der Übrigen zu richten.[1]) Dieſe Abgeordneten hielten ſich daher durchaus nur an das cyrilliſche Concil, ſie ließen ſich in einer Verſammlung deſſelben die früheren Verhandlungen vorleſen und hießen Alles gut. So glaubte dieſes Concil ſich nun auch berechtigt, das Anſehn des römiſchen Biſchofs für ſich anzuführen. Auf eine von Cyrill und Memnon dieſem Partheiconcil übergebene Klagſchrift wurde der Patriarch Johannes unter den üblichen Formen dreimal aufgefordert, vor demſelben zu erſcheinen und ſich wegen ſeines Verfahrens zu rechtfertigen bei Drohung der Kirchenſtrafen. Da

1) Die Worte des Commonitorium, welches Cöleſtin ſeinen Legaten mitgab: Ad fratrem et coëpiscopum nostrum Cyrillum consilium vestrum omne convertite et quicquid in ejus videritis arbitrio facietis. Et auctoritatem sedis apostolicae custodiri debere mandamus. Ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debetis, non subire certamen. Harduin. T. 1. f. 1347.

aber Johannes mit dieſem Concil, welches er nicht als ein rechtmäßiges anerkannte, ſich in keine Unterhandlungen einlaſſen wollte, ſondern erklärte, daß, nachdem er Alles nach Conſtantinopel berichtet, er die Entſcheidung von dort abwarte, ſo fällte das Concil über ihn und ſeine Verbündeten das Urtheil, daß ſie für's Erſte von ihren biſchöflichen und prieſterlichen Amtsverrichtungen ſuspendirt ſeyn ſollten, ſich vorbehaltend, die ganze Strenge der Kirchengeſetze gegen ſie anzuwenden, wenn ſie ihr Verfahren nicht beſſern würden.

Unterdeſſen hatte der Bericht des Candidian die Würkung zu Conſtantinopel hervorgebracht, welche, wenn nicht Fanatismus und Ränke einer Hofparthei entgegenſtanden, nothwendig erfolgen mußte. Am neun und zwanzigſten Juni erließ der Kaiſer ein mit Unpartheilichkeit und Mäßigung abgefaßtes Schreiben an die Synode, welches ein kaiſerlicher Beamter, der Magiſtrianus Palladius, als Eilbote überbrachte. Der Kaiſer tadelte in demſelben das ungeſetzliche und offenbar von Leidenſchaft ausgehende Verfahren, ohne Diejenigen, gegen welche dieſer Tadel beſonders gerichtet war, namentlich zu bezeichnen. Er erklärte, daß er nur das Ergebniß einer von der ganzen Synode gemeinſam angeſtellten Berathung über die ſtreitige Lehre gutheißen werde. Ein anderer angeſehener kaiſerlicher Staatsbeamter ſolle gemeinſchaftlich mit dem Candidian den Gang der Verhandlungen beobachten und fernere geſetzwidrige Schritte verhindern. Bis dahin dürfe keiner der Biſchöfe in ſeinen Kirchenſprengel zurückkehren, oder nach dem Hofe reiſen.[1]) Der Kaiſer äußerte, daß ihm nicht ſowohl die Perſon des Neſtorius oder irgend eines Andern, als vielmehr die Sache der Wahrheit ſelbſt am Herzen liege.[2]) Jener kaiſerliche Beamte mußte wohl von dem Kaiſer —

---

1) Man erkennt wohl, daß man das Letzte beſonders von Seiten der cyrilliſchen Parthei zu befürchten hatte.

2) Harduin. T. I. f. 1540.

ſo wichtig war ihm dieſe Angelegenheit — den Befehl erhalten haben, ſeine Reiſe nach Epheſus und ſeine Rückkehr nach Conſtantinopel auf alle Weiſe zu beſchleunigen, denn das Antwortſchreiben der cyrilliſchen Synode, welches er zurückbrachte, war vom erſten Juli datirt. Dieſe Biſchöfe vertheidigten ſich darin gegen den Vorwurf des leidenſchaftlichen Verfahrens, ſie beharrten dabei, daß Neſtorius wegen ſeiner Irrlehren mit Recht entſetzt worden, und ſie beſchuldigten den Comes Candidian, daß er aus Partheilichkeit für Neſtorius dem Kaiſer eine falſche Darſtellung von der Sache gegeben habe. Doch würde ein ſolcher Brief wohl wenig ausgerichtet haben, da Candidians das Gepräge der Wahrheit an ſich tragende Berichte dem Kaiſer leicht die rechten Aufſchlüſſe über Alles geben konnten, da ein Comes Irenäus, der den Neſtorius nach Epheſus begleitet und ſich dort als ſeinen treuen Freund gezeigt, und ſo manche andere angeſehene Männer unter deſſen Freunden zu Conſtantinopel zum Vortheil ſeiner Sache würkten. Cyrill mußte andere Mittel anwenden, um ſich dort das Übergewicht zu verſchaffen. Er konnte auf die beſchränkten, fanatiſchen Eiferer unter den dortigen Mönchen rechnen. Unter dieſen ſtand ein Archimandrit, Namens Dalmatius, in dem größten Anſehn. Seit acht und vierzig Jahren hatte er die Zelle, in der er eingeſchloſſen lebte, nicht verlaſſen; der Kaiſer ſelbſt pflegte ihn hier zu beſuchen, wenn er ihn um ſeine Fürbitte anſprechen wollte; vergebens aber hatte er ihn zuweilen gebeten, daß er bei einem der Erdbeben, welche Conſtantinopel häufig in Schrecken ſetzten, ſeine Einſamkeit verlaſſen und an den öffentlichen Bußprozeſſionen Theil nehmen möge.[1]) Vermuthlich war dieſem Mönch der neue Patriarch aus der antiocheniſchen Schule ſchon von Anfang an durch alexandriniſchen Einfluß als ein gefährlicher Irrlehrer geſchildert worden, denn nach der Ankunft des Neſtorius pflegte er zu Denen, welche ihn in ſeiner Zelle

1) Harduin. T. l. f. 1588.

beſuchten, zu ſagen: „Nehmt euch in Acht, meine Brüder, denn ein ſchlimmes Thier iſt in dieſe Stadt gekommen, und es kann Vielen durch ſeine Lehre ſchaden.“ [1]) Dieſen Mann wußte nun Cyrill zum Dienſte ſeiner Parthei und ſeiner Zwecke in Bewegung zu ſetzen durch eine ihm mitgetheilte Nachricht von dem über Neſtorius gefällten Abſetzungsurtheil und von dem, was die Vertheidiger der Rechtgläubigkeit deshalb zu leiden hätten. Dieſe Nachricht erhielt Dalmatius durch einen an die zu Conſtantinopel ſich aufhaltenden Biſchöfe und Mönche gerichteten Brief, welchen in einem Rohr verborgen ein Bettler nach Conſtantinopel überbrachte, — ſey es nun, daß Cyrill würklich, wie er vorgab, dieſe Liſt anwenden mußte, um den Brief ſicher zum Ziele zu bringen, weil die Männer, welche Cyrills Machinationen zu vereiteln ſuchten, deshalb ſeine Mittheilungen an die Geiſtlichen und Mönche zu Conſtantinopel zu hemmen ſich bemühten, oder ſey es, daß man nur eines ſolchen Mittels zu bedürfen vorgab, um durch die Schilderung von dem Druck, den man zu erdulden habe, die Gemüther der Partheigänger zu erhitzen. Darf man annehmen, daß der Überbringer des Briefes kein Bettler, ſondern ein als Bettler verkleideter Biſchof war, ſo ergiebt ſich auch noch eine andere Abſicht, welche man bei dieſer Art verborgener Mittheilung hatte: der Überbringer, der in dieſer Verkleidung unbemerkt nach Conſtantinopel kommen ſollte, hatte wohl noch beſondere mündlich auszurichtende Aufträge.

---

1) L. c. f. 1447. Dieſer Dalmatius war bei einem kaiſerlichen Büreau angeſtellt, *σχολάριος ἐν τῇ δευτέρᾳ σχολῇ*, hatte Frau und Kinder, als er durch den Einfluß eines verehrten Mönchs Iſakios bewogen wurde, auch Mönch zu werden. Er erhielt großes Anſehn, wurde häufig aufgefordert, bürgerliche Streitigkeiten zu entſcheiden, wie in ſeiner griechiſchen Lebensgeſchichte erzählt wird, welche Banduri in dem zweiten Bande ſeines imperium orientale herausgegeben hat. Wenn die neuen Patriarchen ihr Amt antraten, pflegten ſie zuerſt den Dalmatius in ſeiner Zelle aufzuſuchen und ihm ihre Ehrfurcht zu beweiſen. Den Neſtorius ſoll er aber nach dieſer Lebensgeſchichte nicht vorgelaſſen haben. Es läßt ſich leicht denken, wie viel ein ſolches Werkzeug dem Cyrill nutzen konnte.

Dieſe Botſchaft brachte nun die ganze Parthei der eifernden Mönche in heftige Bewegung. Dalmatius glaubte ſich durch eine himmliſche Stimme aufgefordert, aus ſeiner acht und vierzigjährigen Einſamkeit ſich herauszureißen, um die Kirche aus der drohenden großen Gefahr zu retten. Alle Mönche und Äbte verließen ihre Klöſter und in wechſelnden Chören Pſalmen ſingend zogen ſie in Prozeſſion mit brennenden Wachskerzen unter der Anführung des Dalmatius zum kaiſerlichen Palaſte. Ein ſolcher Aufzug mußte leicht auch das Volk in Gährung bringen und die Beſorgniß verbreiten, daß die Rechtgläubigkeit in großer Gefahr ſtehe: große Schaaren des Volks ſchloſſen ſich daher an den Zug an. Die Äbte wurden zur Audienz in den Palaſt gerufen, während daß die Schaaren der Mönche und des Volks in den Chören fortſingend vor demſelben ſtehen blieben. Dalmatius redete den Kaiſer an mit dem freimüthigen Tone, in welchem er zu ihm zu ſprechen gewohnt war, vor einer zahlreichen Hofverſammlung; er übergab ihm den Brief der Synode, und der ſchwache Kaiſer ſagte, wenn es ſich ſo verhalte, ſo möchten Biſchöfe von dorther kommen. Dalmatius klagte aber darüber, daß von der andern Parthei ſo viele als wollten nach Conſtantinopel kommen dürften, hingegen wer von der cyrilliſchen Synode komme, veſtgehalten werde.[1]) Er fragte den Kaiſer nach ſeiner Weiſe, wen er hören wolle, die ſechstauſend Biſchöfe oder einen gottloſen Menſchen. Und er erhielt von dem Kaiſer das Verſprechen, daß es der cyrilliſchen Parthei geſtattet werden ſolle, Abgeordnete nach Conſtantinopel zu ſenden. Da Dalmatius der verſammelten Menge verkündigte, daß man von dem Kaiſer eine günſtige Antwort empfangen, ſo ging der ganze Zug mit Lobgeſängen aus dem hundert und

1) Es fragt ſich, wie viel Wahres hier zum Grunde lag, ob man den Dalmatius durch ſolche Schilderungen zu erhitzen gewußt, oder ob manche Biſchöfe, welche nach Conſtantinopel gekommen waren, Unruhen zu ſtiften, mit Recht veſtgehalten worden.

funfzigſten Pſalm nach einer Kirche, wo ihnen Dalmatius den Brief der Synode vorleſen und von ſeiner Audienz ihnen Bericht erſtatten ſollte. Als ihnen der Brief dort vorgeleſen worden, rief das verſammelte Volk einſtimmig aus: „Anathema dem Neſtorius!" Auch auf den Schluß der Anrede des Dalmatius erfolgte ein eben ſo lautes Anathema. [1])

Darauf ſandte die cyrilliſche Parthei drei Biſchöfe nach Conſtantinopel, und bald mußte man hören, welchen großen Einfluß dieſe durch ihre Künſte gewonnen hatten. Einen der bisherigen Gönner des Neſtorius, den kaiſerlichen Kammernherrn Scholaſtikus, hatte man gegen ihn einzunehmen gewußt, indem man, wozu Verdrehungen vertraulicher Äußerungen benutzt wurden, von ihm ſagte, er wolle es gar nicht mehr dulden, daß die Maria *θεοτόκος* genannt werde. Neſtorius hielt es deshalb für nöthig, ſich bei ihm zu rechtfertigen: er erklärte ihm, daß er darüber noch eben ſo denke, wie er ſich zu Conſtantinopel ſtets geäußert habe, daß er die Verbindung beider Benennungen der Maria, *θεοτόκος* und *ἀνθρωποτόκος*, in verſchiedener Beziehung für das Merkmal der vollſtändigen Orthodoxie halte. Er empfahl ihm die Sorge für die Erhaltung der Rechtgläubigkeit. Wenn nur dieſe geſichert ſey, ſetzte er hinzu, wolle er gern die biſchöfliche Würde niederlegen. Auf dieſen Fall möge er es ſo anſehen, als ob er durch dieſen Brief von ihm Abſchied nehme; denn gern werde er in ſein altes klöſterliches Leben zurückkehren, wie er nichts Höheres und Seligeres als eine ſolche Ruhe kenne. Wohl mochte ſich Neſtorius nach ſo vielen traurigen Erfahrungen aus einem Leben voll Unruhe, Streit und Sorgen in ſeine alte ſtille und ſorgenloſe Ruhe aufrichtig zurückſehnen.

Die zu Epheſus noch verſammelten aſiatiſchen Biſchöfe hatten unterdeſſen, um dem Einfluſſe der cyrilliſchen Parthei entgegenzuwürken, den Comes Irenäus, den alten Freund

1) Harduin. T. I. ſ. 1588.

des Neſtorius, veranlaßt, mit einem Briefe, den ſie ihm mitgaben, nach Conſtantinopel zu reiſen. Er kam drei Tage nach der Ankunft der cyrilliſchen Biſchöfe daſelbſt an, und er mußte wahrnehmen, daß dieſe bei den Großen und bei den höchſten Staatsbeamten vielen Eingang gefunden, und daß es ihnen gelungen war, Candidians Berichte zu entkräften. Er gab ſich alle Mühe, ihrem Einfluß am Hofe entgegenzuwürken; er ſetzte es durch, daß der Kaiſer mit Zuziehung der höchſten Staatsbeamten ihm und den ägyptiſchen Abgeordneten eine gemeinſchaftliche Audienz gab, bei welcher er die Vorträge Beider anhörte. Es gelang ihm, wie er ſeinen Committenten ſchreibt, den Kaiſer davon zu überzeugen, daß die cyrilliſche Parthei auf eine durchaus geſetzwidrige Weiſe verfahren ſey, ſo daß derſelbe ſchon das Urtheil der zweiten unter dem Patriarchen Johannes gehaltenen Verſammlung zu beſtätigen und noch andere Strafen den von derſelben abgeſetzten Biſchöfen zu drohen im Begriff war. Aber der ſchwache Kaiſer war das Werkzeug der Hofpartheien, und dieſe waren auch ſtets mannichfachen Einwürkungen von außen her ausgeſetzt. Bald darauf kam der Arzt Johannes, der Sekretär [1]) des Patriarchen Cyrill, zu Conſtantinopel an, und dieſer wußte bald Alle umzuſtimmen. Nun zeigten ſich verſchiedene Meinungen am Hofe. Die Einen, denen nur die Wiederherſtellung der Ruhe am Herzen lag, wollten, daß man, um dies auf die einfachſte Weiſe zu erreichen, auf die Unterſuchung des Rechts und Unrechts von beiden Seiten ſich gar nicht einlaſſen, ſondern, um beide Partheien zufrieden zu ſtellen, die Abſetzung aller drei Biſchöfe gutheißen, die Anderen, daß man die beiderſeitigen Urtheile aufheben und Abgeordnete von Epheſus kommen laſſen ſolle, um den wahren Hergang der Sache zu entdecken und zu erfahren, auf welcher Seite die Schuld des geſetzwidrigen Verfahrens ſey. Manche, welche die

1) Σύγκελλος. Ohne Zweifel ein Geiſtlicher, wie man in dieſer Zeit nicht ſelten Ärzte unter den Geiſtlichen findet.

cyrilliſche Parthei begünſtigten, trachteten darnach, daß ſie nach Ephesus geſandt und daſelbſt Alles zu unterſuchen bevollmächtigt würden. [1])

Doch konnte die cyrilliſche Parthei den Sieg noch nicht erhalten; wie es ſcheint, war der Einfluß der Gemäßigten am Hofe noch zu mächtig. Für jetzt ging der zuerſt erwähnte Vorſchlag durch, und ein Mann, keineswegs wie ihn die cyrilliſche Parthei haben wollte, ein Mann, der nicht geneigt war, zum Werkzeuge einer kirchlichen oder theologiſchen Parthei ſich brauchen zu laſſen, der Comes sacrarum (Miniſter Staatsſekretär) Johannes, wurde nach Epheſus abgeſandt. Dieſer kam nach Epheſus mit einem kaiſerlichen Schreiben (Sacra), durch welches verordnet wurde, daß alle drei von der Synode abgeſetzten Biſchöfe abgeſetzt bleiben ſollten, und durch welches die Mitglieder des Concils ermahnt wurden, alle Streitigkeiten unter einander beizulegen, damit ſie in Frieden und Eintracht nach ihrem Kirchenſprengel zurückkehren könnten.

Der Comes Johannes blieb zu Epheſus dem Standpunkte treu, welchen er als Staatsdiener behaupten ſollte, nach denſelben Grundſätzen handelnd wie Candidian, ohne deſſen Zuziehung er auch nichts unternahm. Er lud zuerſt alle Biſchöfe ein zu einer Zuſammenkunft in ſeiner Wohnung, bei welcher er ihnen die kaiſerliche Sacra vorleſen wollte. Aber nun wurde er Zeuge des heftigſten Kampfes unter beiden Partheien. [2]) Nachdem ſchon der größte Theil des Tages mit dieſen Streitigkeiten hingebracht worden, griff er endlich mit Gewalt durch: er entfernte Neſtorius und Cyrill zugleich, er trug den Übrigen die kaiſerliche Sacra vor, und um dieſelbe zu vollziehen und Unruhen abzuwehren, übergab er die drei entſetzten Biſchöfe einer an-

1) Der Brief des Irenäus. Harduin. T. I. f. 1548.

2) Er ſelbſt ſagt in ſeinem Berichte an den Kaiſer: Magna facta est seditio, immo proelium et pugna.

ſtändigen und ſicheren Verwahrung. Darauf bemühete er ſich auf alle Weiſe, den Frieden unter den beiden Partheien wiederherzuſtellen. Johannes von Antiochia und die Seinigen ließen ſich auch wohl dazu bereit finden; ſie wollten ſich der kaiſerlichen Entſcheidung, welche die Beſchlüſſe beider Synoden genehmigte, unterwerfen, und ſie waren geneigt ſich mit der andern Parthei zu vergleichen, wenn dieſe nur in die Verdammung der Anathematismen Cyrills einſtimmte. Aber die cyrilliſche Parthei war durchaus nicht ſo nachgebend; ihnen galt die Perſon Cyrills weit mehr, als ihren Gegnern die Perſon des Neſtorius. Sie wollten von keinem Vergleiche etwas wiſſen, wenn nicht der andere Theil Alles zurücknehme, der Synode, als welche ſie ſich allein betrachteten, ſeine Reue bezeugte, den Neſtorius und ſeine Lehre ſchriftlich verdammte, wozu jene ſich natürlich nicht verſtehen konnten. Da der Comes ſo gern die Nachricht nach Conſtantinopel überbringen wollte, daß es ihm gelungen ſey, über die Leidenſchaften der Biſchöfe zu ſiegen und ſie zum Frieden zu vereinigen, ſo ſuchte er nun wenigſtens Unterhandlungen zur Abfaſſung eines gemeinſamen Glaubensbekenntniſſes einzuleiten. Aber die ägyptiſche Parthei wollte ſich auch darauf nicht einlaſſen. [1]) Den Orientalen hatte man es nach dem durch ihre Gegner zu Conſtantinopel verbreiteten Gerücht zum Vorwurf gemacht, daß ſie der Maria die Ehre rauben wollten, θεοτόκος zu heißen. Der Kaiſer hatte ſie durch den Comes Johannes insbeſondere darüber ſich zu erklären auffordern laſſen. Man ſetzte deshalb ein Glaubensbekenntniß auf, in welchem nach ſcharfer Unterſcheidung der beiden Naturen in Chriſto erklärt wurde, daß wie in dem Sinne einer ohne Vermiſchung vollzogenen Vereinigung beider Naturen man Einen Sohn Gottes, Einen Herrn und Einen Chriſtus bekenne, man alſo auch in demſelben Sinne [2]) die Maria Mutter Gottes nenne, weil

---

1) S. ihre eigene Erklärung Harduin. T. I. f. 1593.

2) Secundum hunc inconfusae unionis intellectum S. epistola

Chriſtus von der Zeugung an den von ihm angenommenen Tempel mit ſich vereinigt hatte.[1]) Dies Glaubensbekenntniß wurde dem Kaiſer in einem Briefe vorgelegt, welchen der Patriarch Johannes im Namen der Synode an ihn ſchrieb.

Da der Comes Johannes nun aber ſah, daß alle ſeine Bemühungen zur Wiederherſtellung des Friedens an dem Hochmuthe und an der Leidenſchaft der cyrilliſchen Parthei ſcheiterten, da er durch dieſelbe eines partheiiſchen Verfahrens und der Erſtattung falſcher Berichte zu Conſtantinopel beſchuldigt wurde, ſo forderte er endlich ſelbſt den Kaiſer auf, Abgeordnete von beiden Seiten in ſeine Nähe kommen zu laſſen und perſönlich die Sache zu unterſuchen.

Dieſer Antrag wurde angenommen und acht Biſchöfe einer jeden von beiden Partheien wurden als Abgeordnete nach Conſtantinopel berufen. Bald nach deren Abreiſe von Epheſus empfing dort Neſtorius ein Schreiben des Praefectus praetorio, durch welches ihm zur Antwort auf ſeinen früheren Brief[2]) gemeldet wurde, daß der Kaiſer alle

---

Joannis in dem von Lupus herausgegebenen Synodicon (ſ. oben) c. 17. Lupus opera T. VII. f. 56.

1) Es mag freilich wohl der Angabe der cyrilliſchen Synode in ihrem Berichte an ihre Partheigänger zu Conſtantinopel etwas Wahres zum Grunde liegen, daß bei der Entwerfung dieſes Glaubensbekenntniſſes unter den Orientalen ſelbſt Zwieſpalt entſtand, da nicht Alle mit dieſer Genehmhaltung des Wortes θεοτόκος zufrieden waren. Daß dieſe Angabe würklich eine richtige war, erhellt aus einem Briefe des bei dieſen Verhandlungen damals zu Epheſus gegenwärtigen Biſchofs Alexander von Hierapolis an Theodoret bei Lupus l. c. c. 94. Auch zu finden in operib. Theodoreti ed. Halens. T. V. p. 745. Dieſer eifrige Vertheidiger der ſyriſchen Kirchenlehre ſieht in dem Nachgeben, zu welchem man ſich damals verſtand, die erſten Machinationen einer die Wahrheit verrathenden Parthei, und er erinnert ſeinen Freund Theodoret daran, wie ſehr er ſich damals dieſen Maaßregeln widerſetzt habe: Memor est sanctitas tua, quod nec ullo pertulerim eis communicare consilio, de epistola, quae apud Ephesum facta est . . . Vox haec (theotocos) ad proditionem et calumniam illius, qui rectam fidem docebat (Nestorii) inserta est.

2) S. oben S. 910.

Befehle dazu erlaſſen habe, damit er auf die bequemſte und ihm erwünſchteſte Weiſe in ſein Kloſter wieder zurückkehren könne. In dem Briefe zeigt ſich keine Spur einer gegen Neſtorius feindſeligen Stimmung. Der Präfekt ſchloß mit der Erklärung, daß er bei ſeiner Weisheit und ſeinem Reichthume an inneren Gütern keines Troſtes bedürfe. Aber wohl läßt es ſich erkennen, daß man ſchon gegen den Haß und gegen die Macht derjenigen Parthei, welche durch Cyrills Machinationen am Hofe, unter den Großen und unter den Mönchen gegen Neſtorius zu Conſtantinopel gebildet worden, ihn nicht länger im Patriarchat erhalten zu können glaubte. [1]) Neſtorius benutzte, eines ſo kummervollen Treibens müde, gern die ihm gegebene Erlaubniß und empfahl in ſeinem Antwortſchreiben dem Präfekten nur die Sorge für Erhaltung der reinen Lehre. Aber der Streit, welcher nicht mehr bloß an die Perſon des Neſtorius geknüpft war, konnte durch deſſen Entfernung nicht beſchwichtigt werden. Vielmehr mußte die Spaltung nun deſto heftiger hervortreten, wenn man doch nach der Entfernung des Neſtorius den Memnon und den Cyrill in ihre Ämter wieder einſetzte.

Es zeigte ſich bald, wie der ſchwache Kaiſer gern unpartheiiſch handeln wollte, wie er aber von der durch Mönche, Geiſtliche, Hofleute ihren Einfluß äußernden cyrilliſchen Parthei immer weiter fortgeriſſen wurde. Als die Abgeordneten beider Partheien zu Chalcedon ankamen, erhielten ſie den Befehl dort zurückzubleiben, nicht nach Conſtantinopel zu kommen, denn man fürchtete die Bewegungen der Mönche. Späterhin aber wurde es den Abgeordneten der andern Parthei erlaubt, daß ſie ſich nach Conſtantinopel begeben durften, hingegen den orientaliſchen Abgeordneten

---

1) Der wohlunterrichtete Biſchof Ibas von Edeſſa ſchreibt darüber in ſeinem Briefe an Maris: *Νεστόριος δὲ ἐπειδὴ ἐμισεῖτο παρὰ τῆς πόλεως καὶ τῶν μεγάλων τῶν ὄντων ἐν αὐτῇ, ἐκεῖ ὑποστρέψαι οὐκ ἠδυνήθη.* Gewiß hatte aber Neſtorius doch auch noch eine große Parthei in der Gemeinde für ſich, wie aus den ſpäteren Begebenheiten erhellt.

wurde dieſe Erlaubniß verſagt. Der Biſchof von Chalcedon ſtand mit der cyrilliſchen Parthei in Verbindung, er überließ den Abgeordneten derſelben alle Kirchen, welche ſie verlangten, in denen ſie Gottesdienſt halten konnten. Die Orientalen aber wurden von den Kirchen ausgeſchloſſen, doch fanden ſie einen geeigneten Raum, wo Theodoret vor einer zahlreichen Menge predigte. [1]) Die Zuneigung, welche ſie bei dem Volke fanden, erregte deſto heftigere Eiferſucht bei den wild fanatiſchen Mönchen, von denen die Orientalen nebſt ihren Begleitern mit Steinen überfallen wurden, ſo daß Mehrere nicht ohne Wunden davonkamen. [2]) Der Kaiſer machte ihnen bei einer Audienz, welche er ihnen auf dem rufinianiſchen Landgute gab, Vorwürfe darüber, daß ſie durch ihre kirchlichen Verſammlungen ſolche Unruhen veranlaßten. Sie forderten nun den Kaiſer auf, mit der Gerechtigkeit zu verfahren, welche der Comes Johannes zu Epheſus bewieſen und den Biſchöfen beider Partheien, bis ſie ſich mit einander verglichen hätten, die Haltung des Gottesdienſtes zu unterſagen. Darauf antwortete der ſchwache Kaiſer: „Ich kann dem Biſchof nicht gebieten.“ „Nun, — ſagten die Biſchöfe darauf — ſo möge er auch ihnen nicht gebieten.“

Sie fanden, wie ſie in ihren Briefen von Chalcedon aus erklärten, die höchſten Staatsbeamten alle für Cyrills Glaubenslehre eingenommen, oder durch Cyrills Gold oder ſeine Schmeicheleien beſtochen. Der Pulcheria mochte es auch wohl ſchon gelungen ſeyn, ihren Bruder gegen den Mann, gegen den er früherhin ſo wohlwollend geweſen war, durchaus feindſelig zu ſtimmen, ſo daß, wenn vor dem kaiſer-

---

1) S. den Brief Theodorets an den Biſchof Alexander von Hierapolis. Theodoret. T. IV. p. 1346, ed. Halens.

2) In dem zweiten Berichte an den Kaiſer nennen ſie als die Angreiſenden servos monachorum habitu indutos. D. h. vielleicht nicht Sklaven, welche als Mönche verkleidet waren, ſondern Solche, welche aus Sklaven Mönche geworden waren.

lichen geheimen Rathe auf deſſen Wiedereinſetzung gedrungen wurde, ein ſolches Anſinnen wie Hochverrath erſchien.[1]) Der Kaiſer ſelbſt ſagte: „Keiner rede mir von dieſem Manne, er hat mir einmal ſelbſt die Probe gegeben."[2]) Aber die orientaliſche Synode zu Epheſus ſcheute ſich nicht dem Kaiſer zu ſchreiben, „möchte auch Neſtorius tauſendmal die Unruhen fliehen und das Privatleben vorziehen, ſo könne doch, damit der Glaube keinen Schaden leide, das von der Parthei, welche Cyrills häretiſche Anathematismen einführen wolle, über ihn gefällte ungeſetzmäßige Abſetzungsurtheil nicht gültig bleiben." Da die orientaliſchen Abgeordneten nach fünf vergeblichen Audienzen wohl einſahen, daß ihr längerer Aufenthalt in der Nähe des Hofes ohne Zweck ſey, ſo baten ſie ſelbſt den Kaiſer, daß er doch, wenn keine unpartheiiſche Unterſuchung ſtattfinden ſolle, ſie ſelbſt von Chalcedon und die übrigen Biſchöfe von Epheſus entlaſſen möge. Dies bewilligte der Kaiſer, indem er zugleich auf eine Weiſe entſchied, welche den Orientalen nur als eine Handlung ungerechter Willkühr erſcheinen konnte. Das über den Neſtorius ausgeſprochene Abſetzungsurtheil blieb in ſeiner Gültigkeit; aber Cyrill, der unterdeſſen ſelbſt nach Conſtantinopel gekommen war und hier Alles vermochte, und Memnon konnten zu ihren Biſthümern zurückkehren. „So — ſchrieben die Orientalen von Chalcedon aus — wird der Ägyptier durch ſeine Geſchenke Alle beſtechen können, daß er, nachdem er unzähliges Böſes verübt, zu ſeinem Biſchofsſitze zurückkehrt, jener ſchuldloſe Mann aber kaum nach ſeinem Kloſter entlaſſen wird." Doch ſcheint der Haß gegen Neſtorius und die Macht der cyrilliſchen Parthei, welcher der Kaiſer ſelbſt unterlag, viel mehr als die Vorliebe für den ägyptiſchen Lehrbegriff auf ihn eingewürkt zu haben. Es war noch immer ſein Wunſch, einen

---

1) Defectionis notabamur.

2) De hoc mihi nullus loquatur, specimen enim semel dedit. Theodoret. T. IV. p. 1346, ed. Halens.

Vergleich über die ſtreitigen Lehrartikel zwiſchen beiden Partheien zu Stande zu bringen und auf dieſe Weiſe den Frieden in der Kirche wiederherzuſtellen. Indem er der cyrilliſchen Parthei zu Epheſus ihre Entlaſſung von dem Concil ertheilte, gab er ihr auch zu verſtehen, daß, wenn kein Friede zu Stande komme, es nicht ſeine Schuld ſey, ſondern Gott die Schuldigen kennen werde. Nie werde er die Orientalen verdammen können, denn ſie ſeyen in ſeiner Gegenwart keiner Schuld überführt worden, da Keiner ſich in eine theologiſche Unterſuchung mit ihnen einlaſſen gewollt. Alſo ein Vorwurf gegen die cyrilliſche Parthei, welche allen Verhandlungen mit der andern ausgewichen war.

Anfangs ſchienen dem Erfolge der durch einen angeſehenen Staatsbeamten, den Tribun und Notar Ariſtolaos, betriebenen Unterhandlungen große Hinderniſſe entgegenzuſtehen, da die Forderungen beider Partheien ſo ſehr mit einander in Streit waren. Die Orientalen verlangten von Cyrill eine Verdammung ſeiner Anathematismen, Cyrill aber wollte dieſelben nicht aufgeben. Dagegen beharrte er ſeinerſeits dabei, daß die Orientalen das über die Perſon und die Lehren des Neſtorius ausgeſprochene Verdammungsurtheil gutheißen und die Ordination des neuen Patriarchen zu Conſtantinopel genehmigen ſollten.

Aber ſo ſehr man auch am kaiſerlichen Hofe den Neſtorius haßte und ſo veſt man entſchloſſen war, ihn nicht wieder als Patriarchen zuzulaſſen, ſo wenig war man geſonnen, den Cyrill in ſeinen Kämpfen gegen die ſyriſche Dogmatik zu unterſtützen. Vielmehr betrachtete man hier den dogmatiſchen Starrſinn Cyrills als Urſache der fortdauernden Kirchenſpaltungen, und man war wohl geneigt ihm zuzumuthen, daß er ſeine Anathematismen dem Kirchenfrieden opfern ſollte. Cyrill mußte mancherlei ſeiner gewohnten Künſte anwenden, allen Einfluß der Pulcheria, der mit ihm verbundenen Kammerherren und Hofdamen, wie der Äbte zu Conſtantinopel aufbieten, er mußte große Summen, die er nicht aufbringen konnte, ohne ſeine Kirche

mit Schulden zu belaſten, am Hofe vertheilen laſſen, um die feindſelig geſinnten Großen zu gewinnen und den Eifer Anderer für ſeine Parthei von Neuem anzuſpornen, [1]) und

1) Cyrills Handlungsweiſe bei ſolchen Gelegenheiten wird am meiſten bloßgeſtellt durch den Brief ſeines Archidiakonus und Synkell Epiphanius, von dem wir ſchon oben geſprochen haben, deſſen Aufbewahrung wir dem öfters erwähnten Synodikon verdanken. c. 203. Theodoret. T. V. *ep.* 173, ed. Hal. Dieſer Brief iſt an den Patriarchen Maximianus von Conſtantinopel gerichtet. Es wird hier geſagt, Cyrill habe an die Pulcheria, an mehrere cubicularios und cubicularias geſchrieben. Et directae sunt benedictiones (*εὐλόγια*, Geſchenke) dignae eis. Einen feindſelig geſinnten Oberkammerherrn, Chryſoretes, ſuchte man durch Überſendung von Geſchenken, wie ſie ſeiner würdig waren, dahin zu bringen, ut tandem desisteret ab oppugnatione ecclesiae. Der Patriarch von Conſtantinopel wird aufgefordert die Pulcheria zu bitten, ut iterum ponat animam suam pro Domino Christo, puto enim, quod nunc non satis curet pro Cyrillo, ut et omnes, qui sunt in palatio regis. Der Patriarch ſolle ihnen geben, ſo viel ihre Habſucht verlange (wie ich nach einer wahrſcheinlich nothwendigen Ergänzung des lateiniſchen Textes den Sinn wiedergebe), obgleich ſie ſchon genug Geſchenke empfangen hätten (et quidquid avaritiae eorum deest, praesta iis, quanquam non desint et ipsis diversae benedictiones), damit die Pulcheria recht nachdrücklich an den Patriarchen Johannes ſchreibe, daß man jenes Gottloſen (des Neſtorius) nicht weiter gedenken ſolle. Manche einflußreiche Hofdame ſollte aufgefordert werden, mit dahin zu würken. Der Abt Dalmatius (ſ. oben S. 907) ſollte bei dem Kaiſer und den Kammerherren Betheuerungen im Namen der Religion deshalb anwenden, um ihr Gewiſſen zu ſchrecken. Sanctissimum Dalmatium abbatem roga, ut et imperatori mandet, terribili eum conjuratione constringens et ut cubicularios omnes constringat, ne illius memoria ulterius fiat. Merkwürdig, daß auch der Abt Eutyches, deſſen Name nachher ſo viel Aufſehn machte, der alſo gleichfalls zu den Organen der cyrilliſchen Parthei gehörte, hier aufgeboten wurde. Dem Briefe war ein Verzeichniß der Perſonen beigefügt, an welche man von Alexandria Geſchenke geſchickt hatte, damit der Patriarch von Conſtantinopel ſehen könne, wie ſehr die alexandriniſche Kirche ſich ſeine Sache (denn nur, wenn das Abſetzungsurtheil gegen Neſtorius gültig blieb, konnte er ja ſein Amt behalten) angelegen ſeyn laſſe, ſo daß die Geiſtlichen zu Alexandria darüber trauerten, daß durch dieſe Unruhen die alexandriniſche Kirche verarmt ſey. Er möge alſo auch ſeinerſeits die Güter ſeiner Kirche nicht ſchonen, um die Habſucht Derjenigen, welche die alexandriniſche Kirche beunruhigten, zu

doch konnte er durch alle dieſe Machinationen nicht bewürken, daß man ihm die Hand dazu bot, ſeine Anathematismen der andern Parthei aufzudringen. Vielmehr mußte er ſich zu mildernden Erklärungen über dieſelben verſtehen, die nicht ehrlich von ihm gemeint ſeyn konnten. [1])

Von der andern Seite war der Patriarch Johannes von Antiochia nicht geneigt, die Sache des Neſtorius noch länger gegen den Haß, der ſich am Hofe zu Conſtantinopel immer ſtärker gegen ihn ausſprach, zu vertheidigen. Den gemäßigteren antiocheniſchen Lehrbegriff, d. h. die Lehre von der realen Unterſcheidung der beiden Naturen gegen den ägyptiſchen Monophyſitismus zu behaupten, war ihm das wichtigſte Intereſſe. Cyrill erkannte nun wohl, daß er das Nachgeben der Orientalen hinſichtlich der Verdammung des Neſtorius und der Ordination des neuen Patriarchen Maximianus zu Conſtantinopel durch ein Nachgeben von ſeiner Seite in den dogmatiſchen Beſtimmungen erkaufen müſſe. Hatten die Orientalen ſich einmal dazu verſtanden, das von dem cyrilliſchen Concil ausgeſprochene Urtheil faktiſch als gültig anzuerkennen, ſo ließ ſich daraus auch leicht die Genehmigung der dieſem Urtheile zum Grunde liegenden dogmatiſchen Principien folgern, und man konnte nach und nach Alles, was dem ägyptiſchen Lehrbegriff widerſtritt, für neſtorianiſche Ketzerei erklären. Die Unterhandlungen eines Biſchofs Paulus von Emeſa, der als Abgeordneter der Orientalen nach Alexandria kam, würkten beſonders dahin, daß die auf dieſe Weiſe vorbereitete Schließung des Ver-

---

befriedigen. Der Patriarch ſolle eilen die Pulcheria zu bitten, daß ſie den Lauſius zum Oberkammerherrn mache, damit dadurch die Macht des Chryſoretes gebrochen werde et sic dogma nostrum roboretur. Das waren die Künſte biſchöflicher Politik.

1) L. c.: Quidquid videtur reprehensibile esse, zelo et calore circa Dominum nostrum Jesum Christum, qui abnegatus sit a Nestorio, dictum esse. — Oder daß die Anathematismen eine Lehre enthielten, welche nicht von Jedem, nur von den Geübteren gefaßt werden könne. S. ep. 98. T. V. Theodoret.

gleichs zu Ende gebracht wurde; denn er ſelbſt ließ es ſich ſehr angelegen ſeyn, die Sache zu befördern, da er gern die Ehre des Friedensſtifters haben wollte, und er verſprach deshalb noch mehr, als wozu er von ſeinen Committenten Auftrag hatte. So wurde denn dem Cyrill der ausdrückliche Widerruf ſeiner Anathematismen erlaſſen, dagegen verſtand er ſich dazu, ein von dem Biſchof Paulus ihm vorgelegtes Glaubensbekenntniß zu unterzeichnen, durchaus kein anderes als dasjenige, welches von dem Patriarchen Johannes auf dem epheſiniſchen Concil im Namen der Orientalen zur Rechtfertigung ihrer Rechtgläubigkeit aufgeſetzt worden,[1]) durch welches das Prädikat „Gottesgebärerin" von der Maria im Sinne einer Vereinigung der beiden in ihrer Eigenthümlichkeit unvermiſcht verharrenden Naturen ausgeſagt wurde. Dagegen ſtimmte der Patriarch Johannes in die Verdammung des Neſtorius ein und erkannte die von der cyrilliſchen Parthei vorgenommenen Ordinationen als gültig an.

Dieſer im J. 432 geſchloſſene Vergleich, der nur ein Werk der Politik war, kein Ergebniß der naturgemäßen Ausgleichung der vorhandenen dogmatiſchen Gegenſätze, hatte daher das gewöhnliche Schickſal ſolcher von außen her erkünſtelten Vereinigungen, die im Innern fortbeſtehende Spaltung nur zu verdecken und neue Spaltungen hervorzurufen. Diejenigen unter beiden Partheien, denen das dogmatiſche Intereſſe mehr galt als das politiſche, waren damit unzufrieden. Cyrill wurde von den Eiferern ſeiner Parthei einer Verläugnung derjenigen Lehre beſchuldigt, welche er bisher dem Neſtorianismus entgegengeſtellt hatte. Und nicht ohne Grund konnte man ihm dieſen Vorwurf machen; denn Neſtorius ſelbſt würde ſich wohl dazu verſtanden haben, das im Sinne einer ſolchen Vereinigung der beiden Naturen, wie ſie in dem der Union zum Grunde

1) S. oben S. 913. Man hat ohne hinreichenden Beweis Theodoret den Verfaſſer dieſes Bekenntniſſes genannt.

liegenden Bekenntniſſe bezeichnet war, der Maria beigelegte Prädikat „θεοτόκος“ gelten zu laſſen. Cyrill konnte ſich gegen dieſe Anklage nur dadurch vertheidigen, daß er theils, wie er ſchon früher gethan, die einzelnen Behauptungen des Neſtorius aus dem Zuſammenhange mit dem ganzen Syſtem deſſelben losriß und ſo aus dem Neſtorianismus etwas Anderes machte, als was er würklich war, theils dadurch, daß er auf eine künſtliche Weiſe in die Unterſcheidungstheorie des von ihm angenommenen Symbols einen Sinn hineinlegte, welcher den Urhebern deſſelben fern war. Das, was von der Unterſcheidung der beiden Naturen geſagt war, erklärte er nämlich ſo, daß es nur von der Unterſcheidung der göttlichen und der menſchlichen Prädikate gelten, Beides aber zugleich auf die Eine menſchgewordene Natur des Logos bezogen werden ſollte, ſo daß zwar in abstracto zwei Naturen von einander unterſchieden würden, aber in concreto doch nur Eine Natur anzuerkennen ſey. [1]) Den Antiochenern ſchreibt er, um ſich übereinſtimmend mit ihnen erklären zu können, die ihrem Syſtem geradezu widerſtreitende Lehre zu, daß der Eine Chriſtus aus zwei dem Begriffe nach zu unterſcheidenden, nicht aber in zwei noch in der Würklichkeit von einander zu unterſcheidenden Naturen beſtehe. [2]) Cyrill berief ſich ferner zu ſeiner Rechtfertigung gegen Diejenigen, welche die Genauigkeit des dogmatiſchen Ausdrucks hier vermißten, darauf, wie ſchwer es überhaupt ſey, ſolche Dinge in Worten auszudrücken. [3]) Aber dieſelbe Bemerkung hätte

---

1) Cyrill. ep. ad Acacium: Ὡς ἐν ἐννοίαις δεχόμενοι, δύο μὲν φύσεις ἡνῶσθαί φαμεν, μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν, ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς, μίαν πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν.

2) Οἱ δέ γε κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν ἀδελφοὶ τὰ μὲν ἐξ ὧν νοεῖται ὁ Χριστὸς, ὡς ἐν ψιλαῖς καὶ μόναις ἐννοίαις δεχόμενοι, φύσεων μὲν εἰρήκασι διαφοράν.

3) Εἰ γὰρ καί τισι δοκεῖ τῶν λέξεων ἡ συνθήκη καὶ τῶν νοημάτων ἡ προφορὰ τῆς ἰσχνῆς ἄγαν ἀκριβείας ἀπολιμπάνεσθαι, θαυμαστὸν οὐδέν· δυσεκφωνητὰ γὰρ τὰ τοιάδε λίαν. Wenn er

ihn, wenn nicht ein anderes Intereſſe ſich damals bei ihm eingemiſcht, auch verhindern müſſen, die Ausdrücke des Neſtorius ſo ſtreng zu beurtheilen.

Derſelbe Cyrill hatte früherhin unter den Vergleichsverhandlungen mit dem Ariſtolaos ſeine vielfach angefochtenen Anathematismen damit entſchuldigt, daß er, was tadelnswerth erſcheine, aus glühendem Eifer für den von Neſtorius verläugneten Chriſtus geſchrieben habe.[1]) Hätte er dies mit Aufrichtigkeit geſagt, wäre dies nicht bloß eine Ausflucht theologiſcher Politik geweſen, ſo hätte man auch in dieſer Beziehung zur Entſchuldigung des Neſtorius dasſelbe ſagen können, daß was dem Cyrill als Verläugnung Chriſti erſchien, doch von dem Standpunkte des Neſtorius nur aus dem gutgemeinten Eifer für die Ehre Gottes herrührte, da er die Unwandelbarkeit Gottes in der cyrilliſchen Ausdrucksweiſe verläugnet zu ſehen glaubte.

Noch größere Unzufriedenheit als bei den Vertheidigern der ägyptiſchen Glaubenslehre erregte jener Vergleich bei den eifrigen Anhängern des antiocheniſchen Lehrbegriffs. Ein dogmatiſches Intereſſe, welches das Gewicht dogmatiſcher Begriffsbeſtimmungen überſchätzte, war unter dieſen nicht minder vorherrſchend als unter den Alexandrinern, und das Intereſſe für die dogmatiſchen Begriffe würkte bei Manchen der Erſteren noch mehr als die Theilnahme für ihren durch despotiſche Willkühr unterdrückten Freund Neſtorius. Sowie den Alexandrinern überall das Geſpenſt des Photinianismus erſchien, ſo erblickten hingegen die antiocheniſchen Dogmatiker überall das Geſpenſt des Apollinarismus und ſie glaubten denſelben in dem cyrilliſchen Syſtem wieder aufleben zu ſehen. Den Cyrill wieder in die Kirchengemein-

---

dabei zum Beleg die Worte des Gebets Epheſ. 6, 19 anführt, ſo zeigt ſich hier wieder die Vermiſchung deſſen, was zur einfachen Verkündigung des Evangeliums und deſſen, was zur dogmatiſchen Begriffsentwickelung gehört.

1) S. oben.

ſchaft aufzunehmen, das war ihnen ein ſolches Schreckbild, als wenn ſie den Apollinaris ſelbſt wieder in die Kirchengemeinſchaft aufnehmen ſollten. [1]) Ein Alexander von Hierapolis wollte es nicht dulden, daß ein Mönch von jener dogmatiſchen Richtung, deſſen Leben er ſelbſt als ein evangeliſches anerkennen mußte, als ein in der Kirchengemeinſchaft Befindlicher bei dem Altargebete genannt wurde, und er ruhte nicht, wie er ſelbſt ſagt, als bis man dies unterließ. [2])

Bei Denen, welche in der ſyriſchen Kirche dieſen Vergleich mißbilligten, offenbarte ſich aber doch noch eine Verſchiedenheit des Urtheils, je nachdem ſie überhaupt ihrer ganzen Gemüthsart nach mehr zur Mäßigung oder zu heftigerem Eifer geſtimmt waren, und je nachdem ſie den Lehrbegriff des Theodorus von Mopſueſtia auf eine ſchroffere oder gemildertere Weiſe aufgefaßt hatten. Die Erſteren, wie ein Theodoret und ein Andreas von Samoſata, waren mit den dogmatiſchen Erklärungen Cyrills im Ganzen zufrieden. Es freute ſie wohl auch und ſie ſahen das Walten der göttlichen Gnade darin, daß Cyrill dazu ge-

1) Anſchaulich zeigt ſich dies in dem Traume, welchen der Biſchof Andreas von Samoſata, der anfangs auch heftiger Gegner des cyrilliſchen Vergleichs war, von ſich erzählt. Es träumte ihm, daß in einer Verſammlung anderer Biſchöfe ſein Freund, der Biſchof Alexander von Hierapolis, zu ihm ſagte, der Häretiker Apollinaris lebe noch. Erſtaunt frug Andreas mehrere Male, ob dies denn würklich ſo ſey, und Alexander betheuerte es. Unverſehens kamen ſie in ein Haus, in welchem Apollinaris ſchon ſehr alt auf einem Bette lag. Und während ſie ſich an ſein Bett ſetzen wollten, ſtand er auf und theilte das Abendmahl aus. Der Patriarch Johannes lag im Bette und nahm das Abendmahl aus ſeiner Hand, und ſo auch nachher Alexander ſelbſt. Andreas von Samoſata aber ſagte voll Unwillens zu ſich ſelbſt: „Was iſt das für eine Anbequemung? Es iſt Sünde wider den heiligen Geiſt. Es iſt Frevel wider die Menſchwerdung des Herrn.“ Mit dieſen Worten erwachte er, und er äußert den Wunſch, daß dieſer Traum nur nicht Wahrheit werden möge, wenn nämlich der in dem Cyrill wieder auferſtandene Apollinaris von Alexandria Alle zum Nachgeben ſollte bewegen können. Ep. 48. Theodoret. T. V. p. 706, ed. Hal.

2) L. c. ep. 145. p. 823.

zwungen worden, zwei Naturen in Chriſto zu unterſcheiden, es anzuerkennen, daß das Leiden dem Fleiſche zugehöre und die Gottheit über das Leiden erhaben ſey.[1]) Obgleich allerdings aus dem Hergange der Sache, wie wir ihn dargeſtellt haben, von ſelbſt hervorgeht, daß hier, wo Alles nur von unreiner, weltlicher Politik ausgegangen, keine Urſache zu ſolcher Freude und zu ſolcher Preiſung der Vorſehung vorhanden war; denn das Letztere, die Gottheit als leidensfähig zu ſetzen, war ja überhaupt dem Cyrill nie in den Sinn gekommen, und das Erſtere war ja nur eine äußere Anbequemung in den Worten, welche Cyrill in einem andern Sinne als ſeine Gegner gebrauchte.

Aber weder in das Abſetzungsurtheil über den Neſtorius, noch in die Verdammung ſeiner Lehre glaubten ſie mit gutem Gewiſſen einſtimmen zu können. „So unbeſtimmt die Lehre des Neſtorius verdammen, — meinte Theodoret — das heiße nichts Anderes, als die Lehre der Gottſeligkeit verdammen.“[2]) Der Patriarch Johannes hatte ſich zwar in ſeinem Schreiben an den Kaiſer, in welchem er ſeinen Beitritt zu dem Vergleiche erklärt, wohl abſichtlich auf eine ſolche Weiſe ausgeſprochen, daß er die Verdammung nicht auf die ganze Lehre des Neſtorius, ſondern nur auf das, was er der apoſtoliſchen Lehre Fremdes vorgetragen hätte, bezog,[3]) — in welchem Sinne man wohl unbedenklich die Verdammung jeder menſchlichen Lehre unterzeichnen konnte. Aber eben jene Unbeſtimmtheit einer dogmatiſchen Erklärung erſchien den Strengeren unter den

1) Theodoret. ep. 73. T. V.: Naturarum differentiam clara praedicant voce et passiones carni coaptantes impassibilem divinam confirmant esse naturam.

2) Ep. 50: Quod indeterminate anathematizare Nestorii doctrinam, idem sit, quod anathematizare pietatem.

3) Quaecunque ab eo aliene ac peregrine dicta sunt contra apostolicam doctrinam, ſeine Worte in dem Briefe an den Kaiſer und darüber Theodoret ep. 128: Anathematismus non indefinite, sed cum quadam determinatione positus, modicam quandam praebet consolationem.

Orientalen nur als unehrliche Ausflucht,[1]) und ſie konnten um deſto weniger damit zufrieden ſeyn, da ſie wohl wußten, in welchem Sinne Cyrill das Unbeſtimmte deutete. Dagegen erbot ſich Theodoret eine ſolche Verdammungsformel zu unterzeichnen, durch welche man ſich gegen die dem antiochenischen Lehrbegriffe gewöhnlich gemachten Beſchuldigungen auf eine beſtimmte Weiſe verwahrte, — ein Verdammungsurtheil „über Diejenigen, welche den Einen Herrn Jeſus Chriſtus in zwei Söhne zerſpalten, und Diejenigen, welche ſeine Gottheit läugnen.“ [2])

Die Einſtimmung in das Abſetzungsurtheil über den Neſtorius ſchien ihnen aber eine unverantwortliche Ungerechtigkeit zu ſeyn, ein Widerſpruch, Demjenigen zu verzeihen, welcher überall Unruhen ausgeſäet und der kaum endlich ſich entſchloſſen, das rechtgläubige Bekenntniß anzunehmen, Den aber aufzuopfern, welcher von Jugend auf dieſelbe reine Lehre vorgetragen. Sie erklärten, daß ſie der ungerechten und frevelhaften Verurtheilung des heiligen Biſchofs weder mit Hand oder Zunge, noch Herzen beiſtimmen könnten.[3]) Man hatte dieſe Erklärungen Theodorets aber ſo gedeutet, als wenn auch er der früher ausgeſprochenen Überzeugung untreu geworden wäre, und als ob er nur aus Menſchenfurcht, um ſich ſein Bisthum zu erhalten, nachgegeben und deshalb die von Cyrill unterzeichnete Formel für genügend anerkannt hätte. Da man nun bei dem Neſtorius ſelbſt einen ſolchen Argwohn gegen Theodoret erregt hatte, ſo ſchrieb dieſer an jenen einen Brief, ſich zu rechtfertigen.[4]) „Gern — ſchrieb

---

1) S. den Brief der Orientalen an den römiſchen Biſchof Sixtus, in dem von Lupus herausgegebenen Synodikon c. 117, wo ſie von dem Patriarchen Johannes ſagen: Sic et accusatione ac demonstratione defecit, ut nec diceret, illam sive illam anathematizo sententiam, sed ait: quidquid ab eo impie dictum est. Dum certe aperte dicere debuisset, ut ab eo sensu quisque cautior redderetur.

2) Ep. 50. p. 708. 3) Ep. 59.

4) Ep. 102.

er — würde er ſein mit ſo vielen Sorgen verbundenes Amt niederlegen und in's Kloſter ſich zurückziehen. Neſtorius möge ſich daher nicht überreden laſſen, daß er aus Liebe zu ſeinem Bisthum die Augen zuſchließend deshalb den Brief Cyrills als einen der Orthodoxie entſprechenden angenommen habe. Er könne der Wahrheit gemäß nicht anders ſagen, als daß er nichts Häretiſches in demſelben gefunden, obgleich er nicht minder als Andere in dem Urheber dieſes Briefes den allgemeinen Ruheſtörer haſſe. Und er hoffe, daß ihn deshalb am Tage des Gerichts keine Strafe treffen werde, weil der gerechte Richter auf die Geſinnung ſehe." „Demjenigen aber, — ſetzte er hinzu — was ungerechter und frevelhafter Weiſe gegen dich unternommen worden, werde ich mich beizuſtimmen nicht bewegen laſſen, wenn mir auch Einer beide Hände abhauen wollte; denn ich hoffe, daß die göttliche Gnade mir beiſtehen und die Schwäche meiner Seele ſtärken wird."

Die Eiferer dieſer Parthei, wie ein Alexander von Hierapolis und ein Meletius von Mopſueſtia, waren aber ſelbſt damit nicht zufrieden, daß man, wenn auch nur ſoweit, nachgeben ſolle. Sie verlangten von Cyrill noch immer einen ausdrücklichen Widerruf ſeiner Anathematismen, ſie ſahen in dem Schreiben Cyrills nichts Anderes als ſeine bisherige nur künſtlich verdeckte Irrlehre; und da ihnen die oben angeführten Briefe deſſelben zugekommen waren, durch welche er ſich ſelbſt bei ſeinen Freunden gegen den Vorwurf einer Verläugnung ſeiner früheren Überzeugung gerechtfertigt hatte, ſo waren ihnen allerdings Beweiſe genug gegeben, um den Triumph des Patriarchen Johannes über die Bekehrung Cyrills zu Schanden zu machen. [1]) Wie ſie ſich ſchon auf dem Concil zu Epheſus gegen den unbedingten Gebrauch des Prädikats „ϑεοτόκος" von der Maria erklärt hatten, ſo waren ſie auch jetzt mit der neuen Anwendung der dort aufgeſetzten Vergleichsformel unzufrieden.

1) S. die Briefe des Meletius ep. 76 und ep. 121.

Der Biſchof Alexander ging, indem er ſich dagegen erklärte,[1]) aus von jener Unterſcheidung des homiletiſchen und des ſtreng dogmatiſchen Sprachgebrauches, welche wir ſchon oben als etwas charakteriſtiſch Auszeichnendes des ſyriſchen Kirchenlehrer bemerkten. „Man könne diejenigen Prediger nicht anklagen, — ſchrieb er — welche in Feſtpredigten unvorſichtigerweiſe die Maria Muttes Gottes oder die Juden Gottesmörder genannt hätten, und Ähnliches, was von Rechtgläubigen auf unverdächtige Weiſe geſagt worden, eben weil ſie dadurch keineswegs eine dogmatiſche Beſtimmung hätten geben wollen. Aber etwas Anderes ſey es mit einer ſtreng dogmatiſchen Ausdrucksweiſe, und beſonders nachdem Cyrill in ſeinen Anathematismen die Irrlehre, welcher dies Prädikat zur Förderung diene, ausgeſprochen und durch dieſelben weit verbreitet habe." Dieſe Biſchöfe verwarfen aus ſolchen Gründen nicht allein den geſchloſſenen Vergleich, und nicht allein fuhren ſie daher fort, den Cyrill als einen von der Kirchengemeinſchaft Ausgeſchloſſenen zu betrachten, ſondern ſie kündigten auch Denjenigen, welche jenen Vergleich angenommen hatten, die Kirchengemeinſchaft auf. Eine ganze Synode von Cilicia secunda faßte einen ſolchen Beſchluß, indem die Mitglieder derſelben erklärten, ſie ſeyen bereit lieber alles Mögliche zu leiden, als mit den Irrlehrern und den Förderern der Irrlehre die Kirchengemeinſchaft einzugehen. Durch ein gemäßigtes Verfahren, wenn er die Einſtimmung in das Abſetzungsurtheil über den Neſtorius nicht verlangt, hätte der Patriarch Johannes jene milder Geſinnten unter den Orientalen, wie nachher würklich geſchah, wohl gewinnen können, aber durch die Heftigkeit, mit welcher er wider alle Gegner des Vergleichs verfuhr, entfremdete er auch dieſe Gemäßigteren von ſich.

Er nahm von dieſen Streitigkeiten Veranlaſſung, ſich manche Eingriffe in die Verwaltung fremder Kirchenſprengel zu erlauben, er beförderte unwürdige, als Werkzeuge ihm

1) Ep. 78.

zu dienen geneigte Menſchen zu ſolchen Biſchofsſtellen, welche er zu beſetzen nicht berechtigt war. So machte er ſich verhaßt und ſo verſchuldete er es ſelbſt, daß die Parthei ſeiner Gegner ſich vermehrte und die würdigſten Biſchöfe Syriens ſich von der Gemeinſchaft mit ihm losſagten. Es erfolgte nicht bloß in dem antiochenischen Kirchenſprengel, ſondern auch in anderen Theilen der morgenländiſchen Kirche, welche dem Patriarchen von Conſtantinopel untergeordnet waren, eine Spaltung. Die Unzufriedenen aus allen Theilen ſchloſſen ſich an die oſtaſiatiſche Oppoſitionsparthei an, und ſo bildete ſich ein Verein von Biſchöfen, welche den drei Patriarchen des Orients ſich entgegenſtellten. Zu denſelben gehörten die Biſchöfe des am Euphrat gelegenen Theils von Syrien, der beiden Provinzen Ciliciens, der Cappadocia secunda, Bithyniens, Theſſaliens und Möſiens. [1])

Unterdeſſen hatte durch alle Bemühungen der cyrilliſchen Parthei das Andenken des Neſtorius in der ihm ergebenen Gemeinde zu Conſtantinopel nicht ganz vertilgt werden können. Dies zeigte ſich nach dem Tode des Patriarchen Maximianus im J. 433. In vielen Theilen der Stadt ſammelten ſich große Schaaren, welche mit lautem Geſchrei den Neſtorius wieder zum Biſchof verlangten und, wenn man ihnen denſelben nicht wiedergeben würde, die Patriarchalkirche in Brand zu ſtecken drohten. [2]) Doch konnten ſolche Bewegungen zu Gunſten des bei der herrſchenden Hofparthei einmal verhaßten Mannes nichts zu ſeinem Vortheile auswürken, vielmehr nur dazu dienen, die Wuth ſeiner ihm ſolche Liebe des Volkes mißgönnenden Feinde noch heftiger anzuregen. Es zeigte ſich in der Art, wie das erledigte Patriarchat zu Conſtantinopel wieder beſetzt wurde, der Einfluß der Gegenparthei des Neſtorius; denn eben jener Proklus, der zuerſt als Gegner des Neſtorius

---

1) S. den im Namen dieſer ſchismatiſchen Biſchöfe geſchriebenen Brief an den römiſchen Biſchof Sixtus II. bei Lupus l. c. c. 117.

2) Procli Synodica l. c. f. 805.

aufgetreten war, [1]) wurde zum Patriarchen ernannt und dieſer verband ſich mit Cyrill und Johannes von Antiochia, um die Anerkennung des zwiſchen der oſtaſiatiſchen und der ägyptiſchen Kirche geſchloſſenen Vergleichs, welcher die Grundlage des Kirchenfriedens geworden war, überall zu erzwingen. Der Patriarch Johannes, der durch dieſe Verbindung große Macht erhielt, wandte zuerſt Mittel der Güte an, Geſchenke und Geldunterſtützungen, um die mit Schulden belaſteten armen Kirchen Syriens zu gewinnen, [2]) ſodann ſuchte er, wo er auf dieſe Weiſe ſeinen Zweck nicht erreichen konnte, durch Drohungen zu ſchrecken. Da Alles vergebens war, ſuchte er ein kaiſerliches Edikt gegen die widerſpenſtigen Biſchöfe auszuwürken. Schon hatte er durch Beſtechung des Quäſtors Domitian ein ſolches ſich zu verſchaffen gewußt; aber die Biſchöfe, welche man vertreiben wollte, ſtanden in ſo großer Liebe bei ihren Gemeinden, daß die Vollziehung ſolcher Maaßregeln gegen dieſelben ſehr zerrüttende Folgen nach ſich ziehen konnte. Der Praefectus praetorio Taurus ſtellte dem Kaiſer vor, daß die Städte zu Grunde gehen würden und daß das ohnehin (durch die ſchlechte Verwaltung) immer mehr verarmte Reich auch hier eine Quelle der Abgaben verlieren würde; [3]) es unterblieb daher für's Erſte die Vollziehung der kaiſerlichen Sacra. Der Quäſtor, welcher dieſe Sacra für den Patriarchen ausgewürkt hatte, gebrauchte aber eine Liſt, um die ſyriſchen Biſchöfe zum Nachgeben zu bewegen. Er meldete ihnen, daß jene Sacra von dem Kaiſer unterzeichnet ſey und bekannt gemacht werden ſolle, daß er aber ihre

---

1) S. oben S. 864.

2) Wie zu ſchließen iſt aus den Worten des Biſchofs Alexander von Hierapolis, ep. 143: Non habemus pecunias et munera et naves plenas oneribus, quae mittamus .... Illis armatur multitudo contra veritatem.

3) Futuras ex hoc eversiones urbium, — quod qualis est Thracia, talis et Cilicia erit, quae paene sola remansit ad tributa solvenda. Ep. 105.

Bekanntmachung einſtweilen zurückgehalten habe, um zuerſt zu verſuchen, ob ſie ſich nicht durch Vorſtellungen zum Nachgeben bewegen laſſen würden, ehe man zum Äußerſten zu ſchreiten brauche. [1]) Endlich wurde die kaiſerliche Sacra gegen die Friedensſtörer und Verfälſcher der Glaubenslehre, welche die Religion zum Vorwande gebrauchten, — unter welchen aber keine andere als jene Gegner des geſchloſſenen Vergleichs unter den ſyriſchen Biſchöfen gemeint waren, — würklich bekannt gemacht, und ſolche Männer, die ſeit einer langen Reihe von Jahren, ohne ſich wie Andere in die unreinen weltlichen Händel jener Zeit einzulaſſen, ihre ganze Thätigkeit ohne irdiſchen Glanz und Genuß nur ihrem geiſtlichen Hirtenamte geweiht hatten, ſollten nun gewaltſam den ſie innig liebenden und verehrenden Gemeinden entriſſen werden, weil die Willkühr Einzelner durch den Hof die Kirche beherrſchen konnte. [2])

Als jene drohenden Befehle dem Biſchof Theodoret bekannt gemacht wurden, war er zuerſt entſchloſſen, Alles zu verlaſſen und in das Kloſter, in welchem er ſeine geiſtliche Bildung erhalten hatte, ſich wieder zurückzuziehen; aber fromme Mönche ſeiner Gemeinde drangen in ihn, daß er neue Unterhandlungen mit dem Patriarchen Johannes anknüpfen möge, um ſich unbeſchadet ſeines Gewiſſens ſeiner Gemeinde zu erhalten. Theodoret ſah voraus, daß, wenn er dem kaiſerlichen Befehl zu gehorchen ſich weigerte, man ihn von der Gemeinde, unter der er ſegensreich würkte,

---

1) S. den Brief an den Biſchof Helladius von Tarſus, ep. 106.

2) In dem Schreiben, welches der magister militum orientis zur Vollziehung der kaiſerlichen Sacra an alle Biſchöfe, welche es anging, erließ, war geſagt: Necesse est, ut aut communices Joanni episcopo catholicae ecclesiae, ut ablatis contentionibus sancta ecclesia quiete fruatur ac pace, quam peperit (welche Johannes durch ſeinen Vergleich herbeigeführt), aut contendens formam divinitus datam (die in der kaiſerlichen Sacra beſtimmte Strafe) subire cogaris. Privaberis enim urbe, privaberis et ecclesia, si meliori sorte obedire et assentiri nolueris.

aufgetreten war, [1]) wurde zum Patriarchen ernannt und dieſer verband ſich mit Cyrill und Johannes von Antiochia, um die Anerkennung des zwiſchen der oſtaſiatiſchen und der ägyptiſchen Kirche geſchloſſenen Vergleichs, welcher die Grundlage des Kirchenfriedens geworden war, überall zu erzwingen. Der Patriarch Johannes, der durch dieſe Verbindung große Macht erhielt, wandte zuerſt Mittel der Güte an, Geſchenke und Geldunterſtützungen, um die mit Schulden belaſteten armen Kirchen Syriens zu gewinnen, [2]) ſodann ſuchte er, wo er auf dieſe Weiſe ſeinen Zweck nicht erreichen konnte, durch Drohungen zu ſchrecken. Da Alles vergebens war, ſuchte er ein kaiſerliches Edikt gegen die widerſpenſtigen Biſchöfe auszuwürken. Schon hatte er durch Beſtechung des Quäſtors Domitian ein ſolches ſich zu verſchaffen gewußt; aber die Biſchöfe, welche man vertreiben wollte, ſtanden in ſo großer Liebe bei ihren Gemeinden, daß die Vollziehung ſolcher Maaßregeln gegen dieſelben ſehr zerrüttende Folgen nach ſich ziehen konnte. Der Praefectus praetorio Taurus ſtellte dem Kaiſer vor, daß die Städte zu Grunde gehen würden und daß das ohnehin (durch die ſchlechte Verwaltung) immer mehr verarmte Reich auch hier eine Quelle der Abgaben verlieren würde; [3]) es unterblieb daher für's Erſte die Vollziehung der kaiſerlichen Sacra. Der Quäſtor, welcher dieſe Sacra für den Patriarchen ausgewürkt hatte, gebrauchte aber eine Liſt, um die ſyriſchen Biſchöfe zum Nachgeben zu bewegen. Er meldete ihnen, daß jene Sacra von dem Kaiſer unterzeichnet ſey und bekannt gemacht werden ſolle, daß er aber ihre

---

1) S. oben S. 864.

2) Wie zu ſchließen iſt aus den Worten des Biſchofs Alexander von Hierapolis, ep. 143: Non habemus pecunias et munera et naves plenas oneribus, quae mittamus . . . . Illis armatur multitudo contra veritatem.

3) Futuras ex hoc eversiones urbium, — quod qualis est Thracia, talis et Cilicia erit, quae paene sola remansit ad tributa solvenda. Ep. 105.

Bekanntmachung einſtweilen zurückgehalten habe, um zuerſt zu verſuchen, ob ſie ſich nicht durch Vorſtellungen zum Nachgeben bewegen laſſen würden, ehe man zum Äußerſten zu ſchreiten brauche. [1]) Endlich wurde die kaiſerliche Sacra gegen die Friedensſtörer und Verfälſcher der Glaubenslehre, welche die Religion zum Vorwande gebrauchten, — unter welchen aber keine andere als jene Gegner des geſchloſſenen Vergleichs unter den ſyriſchen Biſchöfen gemeint waren, — würklich bekannt gemacht, und ſolche Männer, die ſeit einer langen Reihe von Jahren, ohne ſich wie Andere in die unreinen weltlichen Händel jener Zeit einzulaſſen, ihre ganze Thätigkeit ohne irdiſchen Glanz und Genuß nur ihrem geiſtlichen Hirtenamte geweiht hatten, ſollten nun gewaltſam den ſie innig liebenden und verehrenden Gemeinden entriſſen werden, weil die Willkühr Einzelner durch den Hof die Kirche beherrſchen konnte. [2])

Als jene drohenden Befehle dem Biſchof Theodoret bekannt gemacht wurden, war er zuerſt entſchloſſen, Alles zu verlaſſen und in das Kloſter, in welchem er ſeine geiſtliche Bildung erhalten hatte, ſich wieder zurückzuziehen; aber fromme Mönche ſeiner Gemeinde drangen in ihn, daß er neue Unterhandlungen mit dem Patriarchen Johannes anknüpfen möge, um ſich unbeſchadet ſeines Gewiſſens ſeiner Gemeinde zu erhalten. Theodoret ſah voraus, daß, wenn er dem kaiſerlichen Befehl zu gehorchen ſich weigerte, man ihn von der Gemeinde, unter der er ſegensreich würkte,

---

1) S. den Brief an den Biſchof Helladius von Tarſus, ep. 106.

2) In dem Schreiben, welches der magister militum orientis zur Vollziehung der kaiſerlichen Sacra an alle Biſchöfe, welche es anging, erließ, war geſagt: Necesse est, ut aut communices Joanni episcopo catholicae ecclesiae, ut ablatis contentionibus sancta ecclesia quiete fruatur ac pace, quam peperit (welche Johannes durch ſeinen Vergleich herbeigeführt), aut contendens formam divinitus datam (die in der kaiſerlichen Sacra beſtimmte Strafe) subire cogaris. Privaberis enim urbe, privaberis et ecclesia, si meliori sorte obedire et assentiri nolueris.

verdrängen und einen Unwürdigen an ſeine Stelle ſetzen werde. Er hielt es daher für ſeine Pflicht, ſoweit er es ohne Verläugnung ſeiner Überzeugung und ohne Nachtheil ſeines Gewiſſens konnte, nachzugeben, um einem höheren Intereſſe der Kirche zu dienen — und da ihm der Patriarch Johannes die Einſtimmung in das über den Neſtorius ausgeſprochene Urtheil erließ, da er ſelbſt mit dem dogmatiſchen Theile des Vergleichs ſchon früher ſeine Zufriedenheit bezeugt hatte, ſo konnte er jetzt mit gutem Gewiſſen die vorgeſchriebenen Bedingungen eingehen. [1]) Der Patriarch Johannes ſuchte nun durch Theodorets Vermittelung [2]) auch die übrigen ſyriſchen Biſchöfe zu gewinnen, und Theodoret ſelbſt würde durch ſeinen Eifer für das Beſte der Kirche und ſeine Freundſchaft für ſeine alten in dieſen Streit verwickelten Kollegen bewogen, alle Mühe anzuwenden, um eine allgemeine Verſöhnung und Vereinigung zu Stande zu bringen. Er machte ſeinen alten Freunden die dringendſten Vorſtellungen, wie er z. B. an den Biſchof Helladius von Tarſus ſchrieb, [3]) „er möge doch nicht ohne Urſache die ihm anvertraute Heerde zu Grunde gehen laſſen, es ſey ja die reine Lehre geſichert und zur Theilnahme an der Ungerechtigkeit werde man von Keinem gezwungen. Der gerechte Richter werde ſie nicht wegen fremden Unrechts ſtrafen. Es ſey Zeit, den Streitigkeiten ein Ende zu machen und die Kirchen wieder mit einander zu vereinigen.“ Aber vergeblich waren alle Vorſtellungen und Bitten bei den drei durch ihren veſten Willen ausgezeichneten Männern, Meletius von Mopſueſtia, Alexander von Hierapolis, Helladius von Tarſus, Männer, deren über alle Menſchenfurcht erhabene glaubenskräftige Geſinnung im Widerſtande gegen die despotiſche Willkühr, der ſich Alles beugte, auch bei ihrem beſchränkten dogmatiſchen Eifer immer beſondere

---

1) S. ep. 126 Theodoret. l. c. nebſt anderen Briefen deſſelben in jener Sammlung.

2) Ep. 103.

3) Ep. 138.

Achtung verdient. Sie waren veſt entſchloſſen, dem Cyrill unter keiner andern Bedingung, als wenn er den in den Anathematismen ausgeſprochenen Lehrbegriff widerrufen und den Neſtorius als katholiſchen Biſchof anerkennen würde, die Kirchengemeinſchaft zu bewilligen; alles andere Nachgeben hieß in ihren Augen mit Verläugnung der Wahrheit und Gutheißung des Unrechts den Frieden der Kirche erkaufen. Sie hielten es für ihre Pflicht, unter allen Kämpfen dem ihnen von Gott anvertrauten Hirtenberufe treu zu bleiben; aber ſie glaubten ſich auch gerechtfertigt, wenn ſie, um ihre Überzeugung nicht zu verläugnen, der Herrſchermacht wichen. Es waren Männer, welche ihr Amt während einer langen Reihe von Jahren mit ſo großer Uneigennützigkeit verwaltet hatten, daß ſie, wenn ſie ihre Stellen aufgeben und ihre Gemeinden verlaſſen mußten, nichts zu ihrer Reiſe und zu ihrem Lebensunterhalte mitnehmen konnten, ſondern von der Liebe ihrer Freunde Alles ſich darreichen laſſen mußten. [1]) Der Biſchof Alexander antwortete ſeinem Freunde Theodoret auf deſſen wiederholte Vorſtellungen: „Ich beſchwöre dich bei der heiligen Dreieinigkeit, nicht länger in mich zu dringen, denn ich hoffe auf den Gekreuzigten. Schon erwarte ich Diejenigen, welche mich von hier vertreiben ſollen, mit ſo großer Freude, daß, wenn ich noch anderes Gold außer den Kirchengeräthen hätte, ich ihnen dafür mehr Geſchenke als für irgend eine frohe Botſchaft geben würde. Bemühe dich alſo nicht ferner, ſondern bete nur für mich."

Da Theodoret auf dieſe Weiſe nichts ausrichten konnte, ſo wandte er ſich endlich ſelbſt an den Mann, für deſſen Unſchuld jene gemeinſamen Freunde ja beſonders eiferten, den Neſtorius, und er bat ihn ſelbſt, dem Biſchof Alexander vorzuſtellen, wie ſehr er gegen das Geſetz der Liebe fehle, indem er nur auf das, was für ihn ſelbſt, nicht auf das,

---

1) Wie der Biſchof Alexander ſchreibt ep. 147: Ex his quae mihi direxerunt amici habeo ad animalium conductionem.

was für viele Andere das Beſte ſey, Rückſicht nehme, daß er auch, wenn es ſo wäre, kein Bedenken tragen müßte, eine kleine Sünde zu begehen, um Viele von der Sünde zu retten und zum Heile zu führen. [1]) Von der einen Seite zeigt ſich hier bei den Gemäßigten die ſubjektive, die Mittel durch den Zweck rechtfertigende Willkühr der Sittenlehre, welche wir bei den Orientalen häufig bemerken, von der andern bei den Eiferern die ethiſche Strenge, welche den Grundſatz, daß der Zweck die Mittel heilige, nicht gelten laſſen wollte. Da Theodoret auch auf dieſem Wege ſeinen Zweck nicht erreichte, bat er auf eine rührende Weiſe den Patriarchen Johannes, doch gegen den ehrwürdigen Mann keine Gewalt anwenden zu laſſen, „die Zeit werde ihn ſchon erweichen, und wenn dies auch nicht geſchehe, ſo könne dies doch nichts ſchaden, denn deſſen Lehre ſtimme mit dem Kirchenglauben überein, und er ſelbſt werde in Frieden ſeinen Würkungskreis fortſetzen, keine Unruhen zu erregen ſuchen. Der Patriarch Johannes werde ſich ſehr verhaßt machen, wenn er gegen den ehrwürdigen Greis, von dem er ſelbſt früherhin geſagt, daß ihn Alle tragen müßten, etwas unternehme, hingegen, wenn er ihm verzeihe, ſich allgemeine Achtung und Liebe erwerben." [2]) Aber dieſe Vorſtellungen machten auf den Patriarchen, der um jeden Preis den kirchlichen Gehorſam erzwingen und die kirchliche Einheit wiederherſtellen wollte, gar keinen Eindruck. Der fromme Greis wurde der ganz an ihm hangenden Gemeinde entriſſen; dies veranlaßte eine allgemeine Trauer in der Stadt, die Kirchen wurden verſchloſſen und man mußte ſie mit Gewalt wieder öffnen. Es ertönten von allen Seiten laute Klagen und Schmähungen gegen Diejenigen, welche der Gemeinde ihren alten geiſtlichen Vater entreißen wollten. Jung und Alt, Frauen und Männer vereinigten ſich, den kaiſerlichen Statthalter in den oſtaſiatiſchen Provinzen, den

1) Ep. 148: Pusillum delinquat, ut a multo delicto caeteros liberet.
2) Ep. 150.

Comes orientis und den Patriarchen Johannes zu bitten, daß man ihren alten Biſchof ſeine noch übrigen wenigen Tage ruhig in ihrer Mitte beſchließen laſſen möge, ohne ihn könnten ſie nicht leben.[1]) Der Patriarch Johannes ließ ſich aber auch durch ſolche Vorſtellungen nicht erweichen. Er ertheilte der Gemeinde zu Hierapolis eine Antwort in kaltem, hochmüthigem Amtstone. In derſelben erklärte er ihnen, daß ihr Biſchof Alles, was er leide, nur ſeinem ſtarren Eigenſinne zuzuſchreiben habe; er machte es ihm zum beſonderen Verbrechen, daß er ſich in keine Unterhandlungen mit den Männern einlaſſen gewollt, durch deren Gebet die Welt erhalten werde (den Biſchöfen).[2]) Doch fügte er hinzu, daß, wenn Alexander von ſeinem bisherigen Hochmuthe abſtehe und ſich beſſere, er mit Freuden denſelben ihnen wieder zurückſenden werde.

Ein ähnliches Schickſal traf den Biſchof Meletius von Mopſueſtia. Der Comes Titus hatte auch ihn aufgefordert, dem kaiſerlichen Befehl ſich freiwillig zu unterwerfen; er hielt ihm die allgemeine Übereinſtimmung der ganzen chriſtlichen Welt entgegen, das gewöhnliche Argument der herrſchenden Partheien. Da Gott wolle, daß alle Menſchen ſelig würden, ſo laſſe es ſich doch nicht denken, daß das Urtheil eines Einzelnen gegen die Übereinſtimmung Aller gelten ſollte. Meletius gab ihm darauf eine würdige Antwort. „Er habe zwar Recht — ſchrieb er ihm — in demjenigen, was er von dem göttlichen Willen ſage, aber es zeige ſich, daß der menſchliche Wille nicht immer dem göttlichen entſpreche; denn Gott habe die mit einer vernünftigen Seele begabten Menſchen Herren ihres Willens ſeyn laſſen. Und daher hätten, wie die Geſchichte des alten und des neuen Teſtaments zeige, oft wenige von der rechten Geſinnung in Beziehung auf Gott beſeelte Menſchen gegen die Menge die Wahrheit vertheidigt. So werde Gott auch

1) S. den Bericht des Richters der secunda Euphratesia ep. 163.
2) Quorum precibus mundus ipse salvatur.

jetzt die Wenigen nicht verwerfen, welche mit ganzer Liebe ihm anhingen und deshalb von einer gegen ſie verſchworenen Menge Schmach, Verfolgung und Verbannung zu erleiden hätten." „Und verzeiht mir, — ſchrieb er ihm — ich bitte euch, daß ich mein Gewiſſen nicht zu täuſchen vermag. Sobald ich den vom Kaiſer ſelbſt unterzeichneten Befehl geſehen habe, ſo werde ich, wie bisher Gott preiſend, augenblicklich, wie ich ſtehe und gehe, die Kirche verlaſſen. Ich bin durch Gottes Gnade bereit, nicht allein von der Kirche zu weichen, ſondern auch lieber zehntauſend Mal zu ſterben, als mein Gewiſſen in Beziehung auf den Herrn Chriſtus zu verletzen." Da nun der kaiſerliche Befehl vollzogen und ein anderer Biſchof, den der Patriarch Johannes der Gemeinde aufdringen wollte, ſtatt des Meletius eingeſetzt wurde, ſo bezeugte die ganze Gemeinde ihre Trauer und Theilnahme. Alle wollten nur den Meletius zum Biſchof haben und keinen Andern anerkennen. Dieſe Bewegungen gaben dem Patriarchen Johannes Veranlaſſung, den Meletius als einen Übertreter der kaiſerlichen Geſetze und einen Ruheſtörer zu Conſtantinopel anzuklagen, und auf deſſen Verbannung aus der ganzen Provinz Cilicien anzutragen. Er wurde nach Melitene in Armenien verbannt, und er ergab ſich ruhig in das Loos, welches er als ein nach höherer Fügung über ihn verhängtes aus der Hand des Gottes, für deſſen Sache er zu kämpfen glaubte, annahm.

Wir wollen jetzt für einen Augenblick von der weiteren Entwickelung dieſer Begebenheiten abſehen, um auf die letzten Schickſale des frommen Mannes, welcher unverdienter Weiſe ein Gegenſtand des Abſcheus für viele ſeiner Zeitgenoſſen und der Nachwelt wurde, des Neſtorius ſelbſt, einen Blick zu werfen. Wie aus dem bisher Erzählten hervorgeht, hatten ja auch die alten Freunde des Neſtorius, obgleich ſie derſelben dogmatiſchen Schule mit ihm angehörten, aus Urſachen der Politik ſich Denjenigen angeſchloſſen, welche das Verdammungsurtheil über ihn ausge-

ſprochen — und am Ende mußten ſie, um dieſen Schritt vor ihrem Gewiſſen zu rechtfertigen, ſich ſelbſt überreden, daß Neſtorius eine gefährliche Irrlehre vorgetragen. Der Eifer aber für eine nur aus Selbſtüberredung hervorgegangene Überzeugung pflegt gewöhnlich deſto mehr zur Heftigkeit und Gewaltthätigkeit geneigt zu ſeyn. Keine Stimme von bedeutendem Einfluſſe ſprach öffentlich und laut für den Neſtorius, der am kaiſerlichen Hofe immer verhaßter geworden, den Mann, welchen der Kaiſer Theodoſius in ſeinen Edikten mit einem Arius, Porphyrius, einem Simon Magus verglichen hatte. Ein Theodoret und die mit ihm Gleichgeſinnten mußten ja zufrieden damit ſeyn, daß ihnen ſelbſt nur die Unterzeichnung des über den Neſtorius ausgeſprochenen Verdammungsurtheils erlaſſen wurde. Die Feinde des Neſtorius aber hörten nicht auf, ihn zu verfolgen, indem ſie ihm die ehrenvolle Ruhe, welche er in ſeinem Kloſter gefunden, die Theilnahme, welche ihm noch hin und wieder begegnete, mißgönnten, und indem ſie den Einfluß, welchen er in ſeinem kleinen Würkungskreiſe und von dort aus noch in einem weiteren Kreiſe ausüben konnte, fürchteten. Der römiſche Biſchof Cöleſtinus hatte ſchon durch einen Brief vom J. 432 den Kaiſer Theodoſius dazu aufgefordert, daß er den durch den Urtheilsſpruch aller Prieſter Verdammten, bei ſeiner gotteslaͤſterlichen Lehre Beharrenden [1]) von aller Geſellſchaft entfernen möge, damit er außer Stand geſetzt werde, Andere zu verführen. [2]) Aber doch brachte dieſe Aufforderung noch nicht die beabſichtigte Würkung hervor. Neſtorius genoß vier Jahre aller Ruhe und Achtung in ſeinem Kloſter, dem Kloſter des Euprepius, welches vor den Thoren von Antiochia lag, nur zwei Stadien von der Stadt entfernt. Da nun aber Johannes und Cyrillus von Alexandria es ſich zum Ziele ſetzten, das über ihn ausgeſprochene Urtheil zur allgemeinen

1) In praedicatione sacrilega perdurantem.

2) Ut facultatem aliquos perdendi non habeat.

Anerkennung zu bringen, ſo mußte es ihnen ſehr läſtig ſeyn ihn an einem ſolchen Aufenthaltsorte zu wiſſen, welcher dem Verkehr mit der ganzen ſyriſchen Kirche ſo günſtig war. Solcher Einfluß bewürkte, daß Neſtorius im J. 435 der Ruhe ſeines Kloſters entriſſen und zum Exil verurtheilt wurde. Durch das erſte Edikt war die Stadt Petra in Arabien zu ſeinem Verbannungsorte beſtimmt worden.[1]) Aber dieſes Edikt wurde nicht ſo vollzogen. Vielleicht war es eine Milderung der Strafe, daß er ſtatt deſſen nach einer der Oaſen Ägyptens, vielleicht der großen, exilirt wurde.[2]) Als Horden der libyſchen Barbaren, welche unter dem Namen der Blemmyer bekannt waren, mit Feuer und Schwerdt dieſe Gegend verwüſteten, wurde Neſtorius ihr Gefangener. Sie hatten Mitleid mit ihm, ſie gaben ihm nebſt Anderen die Freiheit, und ſie warnten ihn ſelbſt, daß er jenen Aufenthaltsort verlaſſen möge, weil bald andere Horden ihnen nachfolgen würden. Neſtorius begab ſich nun nach der Stadt Panopolis in Ägypten, und er ſchrieb von dort aus an den Präfekten der Thebais. Er meldete ihm, daß er nicht habe entfliehen wollen, um nicht zu Verläumdungen Anlaß zu geben; er erwarte, was nach den Geſetzen über ihn werde beſtimmt werden. Er bat ihn aber zugleich, ihn nicht den Machinationen ſchlechter Menſchen preiszugeben, damit man nicht in allen Geſchlechtern darüber klagen möge, daß es beſſer ſey, Gefangener der Barbaren zu werden, als zu dem römiſchen Kaiſerthrone ſeine Zuflucht zu nehmen.[3]) Aber dieſe Vorſtellungen würkten nichts, vielleicht war der Präfekt das Werkzeug des ägyptiſchen Fanatismus und blinden Ketzerhaſſes. Der

1) Das kaiſerliche Edikt bei Harduin. Concil. T. I. f. 1669.

2) Als Sokrates das ſiebente Buch ſeiner Kirchengeſchichte ſchrieb, befand er ſich noch daſelbſt. S. Socrat. h. e. l. VII. c. 34.

3) Die Worte des Neſtorius aus dem durch Evagrius in ſeiner Kirchengeſchichte lib. I. c. 7 aufbewahrten Bruchſtücke ſeines Briefes: Ἵνα μὴ πάσαις ἐκ τούτου γενεαῖς τραγῳδῆται, κρεῖττον εἶναι βαρβάρων αἰχμάλωτον ἢ πρόσφυγα βασιλείας ῥωμαϊκῆς.

Greis, deſſen leibliche Kräfte ſchon durch das Alter und durch ſo vieles Unglück geſchwächt worden, wurde auf Befehl des Statthalters unbarmherziger Weiſe von einer Soldatenwache aus den Hülfstruppen der Barbaren bis an die Grenzen von Ägypten herumgeſchleppt, von einem Orte zum andern. Er ſchrieb daher an den Statthalter einen zweiten Brief, welcher, nach dem durch den Kirchengeſchichtſchreiber Evagrius uns aufbewahrten Bruchſtücke zu urtheilen, wie jener erſtere, mit Würde und Ruhe abgefaßt war, obgleich das Herz eines Evagrius durch die Macht des dogmatiſchen Fanatismus ſo ſehr verhärtet war, daß er dies nicht zu empfinden vermochte, ſondern in den Äußerungen des auch durch alles Unglück nicht zur Knechtſchaft gebeugten, würdevollen Sinnes nur Äußerungen des Hochmuths und der Widerſpenſtigkeit ſah.[1]) Nachdem Neſtorius den Statthalter aufgefordert, ihm endlich nach ſo vielem Herumſchleppen Ruhe zu gönnen und die Sache an den Kaiſer zu berichten, ſchloß er mit den Worten: „So rathe ich euch, wie ein Vater ſeinem Sohne. Wenn ihr aber dieſe Worte, wie meine erſten, mit Unwillen aufnehmt, ſo thut, was euch wohlgefällt, wenn anders keine Vernunftgründe mehr als das Wohlgefallen bei euch vermögen.“ Unter den Leiden ſeiner Verbannung hatte Neſtorius die Seelenruhe, um eine Geſchichte ſeiner Streitigkeiten und ſeiner daraus hervorgegangenen Schickſale, insbeſondere zu ſeiner Rechtfertigung gegen die ihm von Freunden und Feinden gemachten Vorwürfe, zu ſchreiben, welches Buch er die Darſtellung ſeiner Tragödie genannt zu haben ſcheint.[2]) Er ſcheint in dieſem Werke mit einem freilich

1) Ὁ μηδὲ ἐξ ὧν πέπονθε σωφρονήσας.

2) S. die Anführungen aus demſelben bei Evagrius lib. I. c. 7 und in dem ſogenannten von Lupus herausgegebenen Synodikon c. 6. Lupi opera T. VII. f. 26. Daß das Buch den Namen der Tragödie führt, berichtet Ebedjeſu, der neſtorianiſche Metropolit aus dem vierzehnten Jahrhundert, in ſeinem Verzeichniſſe der ſyriſchen Kirchenſchriftſteller in Assemani bibliotheca orientalis T. III. P. I. f. 36. Dies Werk des

wohl leicht entſchuldbaren heftigen Unwillen die Machinationen Cyrills bloßgeſtellt, milder über Andere, die nach ſeiner Meinung nur durch Cyrill getäuſcht worden, ſich erklärt zu haben. [1])

Von der Art aber, wie Neſtorius ſein Leben endete, ſind uns keine ſicheren und beſtimmten Nachrichten überliefert

---

Neſtorius iſt leider nicht auf uns gekommen, wenn es ſich nicht noch in ſyriſcher Überſetzung irgendwo findet. Aber der ſchon erwähnte Freund des Neſtorius, Irenäus, der ihn als Comes nach Epheſus begleitet hatte, durch ſeine Freundſchaft für Neſtorius bei dem Kaiſer in Ungnade fiel, eine Zeit lang im Exil lebte, dann von ſeinen Freunden zum Biſchof von Tyrus ordinirt, durch einen Befehl des Kaiſers aber wieder entſetzt wurde, dieſer Irenäus verfaßte voll enthuſiaſtiſchen Eifers für die Sache des Neſtorius ein Werk über die von demſelben erlittenen Verfolgungen und die Kirchengeſchichte ſeiner Zeit, welches gleichfalls den Titel der Tragödie erhielt. In dieſem Werke benutzte er jene von ſeinem Freunde Neſtorius verfaßte Geſchichte und er führte Manches aus derſelben an. Leider iſt nun zwar auch dieſe Tragödie des Irenäus nicht auf uns gekommen; aber ein ungenannter wahrſcheinlich nordafrikaniſcher Schriftſteller unter dem Kaiſer Juſtinian, oder bald nach deſſen Zeit, ſtellte auf Veranlaſſung der Streitigkeiten über die drei Kapitel, von denen wir unten reden werden, reichhaltige Auszüge aus deſſen Werk mit anderen auf dieſe Streitigkeiten ſich beziehenden wichtigen Urkunden, welche er zu Conſtantinopel aufgefunden, zuſammen in jenem von Lupus aus einer Handſchrift der Abtei zu Monte Caſſino zuerſt herausgegeben Synodikon, ein anderer Abdruck nach der Handſchrift in Mansi Concil. T. V.

1) Den Cöleſtin, als ungelehrten römiſchen Biſchof, entſchuldigte er mit ſeinem Mangel an genauer dogmatiſcher Einſicht (simpliciorem, quam qui posset vim dogmatum subtilius penetrare) und damit, daß er ſich durch die verſtümmelnden Anführungen Cyrills habe täuſchen laſſen. Neſtorius erkannte hier übrigens an, daß er zuerſt auf die Verſammlung der Synode zu Epheſus angetragen, was ihm aber auch wohl von Freunden zum Vorwurf gemacht wurde. Gegen die Beſchuldigung, daß er Chriſtus zu einem bloßen Menſchen gemacht, beruft er ſich darauf, daß er ja gleich nach ſeiner Ordination ein neues Geſetz gegen diejenigen, welche ſolches behaupteten, wie gegen andere Häretiker veranlaßt habe. Neſtorius ſelbſt alſo giebt ſich hier als den Urheber des ſtrengen Geſetzes gegen die Häretiker zu erkennen, welches gerade in dem Jahre, in welchem er die Patriarchenwürde antrat, im J. 428 erſchien und in dem Codex Theodosian. l. XVI. Tit. V. l. 65 zu finden iſt.

worden. Die Geſchichtſchreiber der Kirche dieſer Zeit, welche alles Unglück des verfolgten Mannes als göttliches Gericht über den Gotteslaͤſterer darſtellen, geben uns hier rhetoriſche Übertreibungen ſtatt einfacher und zuverläſſiger Geſchichte. [1])

Von der Perſon des Neſtorius kehren wir nun wieder zurück zur Entwickelung der aus den neſtorianiſchen Streitigkeiten hervorgegangenen Folgen.

Theodoret und ſeine Freunde hatten zwar, wie wir oben bemerkten, den alexandriniſchen Friedensvergleich nur mit ſolchen Einſchränkungen angenommen, wodurch ihr Gewiſſen dabei ſicher geſtellt wurde; aber es war leicht vorauszuſehen, daß man nicht lange dieſe Vergünſtigung ihnen gönnen, bald dies nur für eine Ausflucht erklären werde, welche ſie ſich offen gelaſſen, um dem Neſtorianismus nicht entſagen zu müſſen. Die neuen härteren Maaßregeln gegen alle Anhänger des Neſtorius und alle ſogenannten Neſtorianer konnten leicht dazu den Weg bahnen.

Im J. 435 erſchienen neue Geſetze, durch welche verordnet wurde, daß die Neſtorianer in's Künftige Simonianer genannt, alle Schriften des Neſtorius verbrannt, Diejenigen, welche ſie abſchreiben, bei ſich bewahren, leſen würden, auf das Strengſte beſtraft, alle Biſchöfe, welche die Lehren des Neſtorius zu vertheidigen wagten, entſetzt werden ſollten. Alle gottesdienſtlichen Verſammlungen der Neſtorianer wurden auf das Schärfſte unterſagt. Der Tribunus Ariſtolaos wurde zum zweiten Male nach dem antiocheniſchen Kirchenſprengel geſandt, um für die Vollziehung dieſer Geſetze zu ſorgen und die Verdammung des Neſtorius und ſeiner Lehren überall durchzuſetzen. [2]) Manche

---

1) Evagrius führt Worte eines Geſchichtſchreibers an, welcher ſagt, daß Neſtorius, nachdem ſeine Zunge, ohne Zweifel zur Strafe ſeiner Läſterungen, von Würmern zernagt worden, zu den größeren ewigen Strafen übergegangen ſey.

2) Cyrill. ep. 166 an den Ariſtolaos: Decretum, per quod prae-

Biſchöfe, welche bisher nur unter der bemerkten Beſchränkung dem Friedensvergleiche beigetreten waren, unterwarfen ſich dieſen Verordnungen. Andere aber, wie Theodoret, blieben ſtandhaft bei ihren früheren Erklärungen, und Cyrill klagte ſie deshalb als Solche, welche nur auf eine täuſchende Weiſe den Friedensvergleich angenommen hätten, als geheime Neſtorianer bei dem Patriarchen Johannes und dem Tribunus Ariſtolaos an. [1]) Überhaupt machte Cyrill ſchon Vorbereitungen dazu, nach und nach unter dem Namen des Neſtorianismus Alles, was ſeinem Lehrbegriffe entgegen war, zu verdammen, wenngleich er mit dieſem Plane noch nicht offen hervortrat. Schon ſprach er gegen Diejenigen, welche nur zum Schein die Lehren des Neſtorius verdammten, ohne ſich würklich von denſelben loszuſagen; der Neſtorianismus beſtehe nicht allein darin, wie Einige vorgäben, daß man die Maria nicht ϑεοτόκος nennen wolle. [2])

Sodann war ja das, was man Neſtorianismus nannte, im Weſentlichen nichts Anderes als die Lehre des Diodorus von Tarſus und des Theodorus von Mopſueſtia; die Vertheidiger des Neſtorius und ſeiner Lehre rühmten ſich nicht ohne Grund, Schüler des großen Theodorus zu ſeyn. [3]) Indem daher die cyrilliſche Parthei die gänzliche Unterdrückung des Neſtorianismus ſich zum Ziele ſetzte, glaubte ſie ihren Zweck nur dann vollſtändig erreicht zu haben, wenn zugleich die Lehre des Diodorus und Theodorus, als die eigentliche Quelle des Neſtorianismus, verdammt wurde. Es erſchien dem Cyrill mit Recht als ein Widerſpruch, die

---

cipitur, ut universi episcopi orientis anathematizarent impium Nestorium et omnes ejus contra Christum blasphemias dicere Simonianam seu Nestorianam haeresin; — und ep. 179 an denſelben.

1) Cyrill. ep. 180.

2) S. ep. 179 an Ariſtolaos und ep. 167 an Johannes.

3) S. z. B. die Worte des Biſchofs Meletius ep. 152. opp. Theodoret. (ed. Hal.) T. V. p. 832: Fidem apostolicam et a patribus traditam, quam a magno Theodoro accepimus.

Lehren des Neſtorius zu verdammen, und die Lehre eines Theodorus, der daſſelbe oft noch weit härter vorgetragen, zu vertheidigen; er ſah in der Verehrung jener beiden ſyriſchen Kirchenlehrer nur einen Vorwand, um den bloß dem Namen nach verdammten Neſtorianismus noch immerfort vertheidigen zu können. [1]) Aber es war das Allerſchwerſte, die ſyriſchen Geiſtlichen, welche von Jugend auf gewohnt waren, jene Männer als Väter und Lehrer ihrer Kirche mit großer Ehrfurcht zu nennen, zur Gutheißung eines öffentlich über dieſelben ausgeſprochenen Verdammungsurtheils zu bewegen. Zwar machten die Partheigänger Cyrills unter den ſyriſchen Mönchen und Geiſtlichen und ein mit ihm verbundener Biſchof Rabulas von Edeſſa Verſuche, ein ſolches Verdammungsurtheil durchzuſetzen; aber der allgemeine und heftige Widerſtand, welchen ſie fanden, bewies, wie unausführbar damals noch ein ſolches Vorhaben in der ſyriſchen Kirche im Ganzen war, und der dadurch hervorgerufene Gegenſatz trug dazu bei, daß ſich von der ſyriſchen Kirche aus in Perſien eine unabhängige neſtorianiſche Kirchenparthei bildete, von deren Entſtehung wir nachher in einem beſonderen Anhange reden werden.

Ein Abt Maximus, der zu den heftigſten Eiferern gegen den Neſtorianismus gehörte, erregte durch einen Antrag dieſer Art in den ſyriſchen Kirchen den größten Unwillen ſelbſt unter den Laien, bei welchen der Name jener Männer in dem Andenken der größten Verehrung ſtand. Es ertönte aus der Mitte der Gemeinden der Ruf: „Es lebe der Glaube des Theodorus, wir glauben, was Theodorus glaubte!" — und in der antiocheniſchen Kirche warf man mit Steinen nach jenem Abte. [2]) Die cyrilliſche Parthei

1) S. den Brief des Cyrill an den Biſchof Akacius von Melitene opp. T. V. P. II. f. 197, wo er von den Orientalen ſagt: Ὑποπλαττόμενοι γὰρ τὰ Νεστορίου μισεῖν, ἑτέρῳ πάλιν αὐτὰ συγκροτοῦσι τρόπῳ, τὰ Θεοδώρου θαυμάζοντες, καίτοι τὴν ἴσην, μᾶλλον δὲ χείρονα νοσοῦντα δυσσέβειαν.

2) L. c.

machte noch einen Verſuch, durch den Kaiſer und den Patriarchen Proklus die Verdammung jener ſyriſchen Kirchenlehrer zu erzwingen, wie ſchon Cyrillus ſelbſt, als er dem Kaiſer ſeine dem Neſtorianismus entgegengeſetzte Erklärung des niceniſchen Symbols zugeſchickt, ihn wenigſtens auf mittelbare Weiſe dazu aufgefordert hatte, indem er in ſeinem Begleitungsſchreiben in den härteſten Ausdrücken Diodor und Theodor als die Väter der Läſterungen des Neſtorius darſtellte, und indem er erklärte, daß unter ihrem Namen der Neſtorianismus erneuert werde. [1]) Aber der Patriarch Proklus war doch zu beſonnen und zu ſehr Freund des Friedens, [2]) um den Leidenſchaften der Eiferer und der Herrſchſucht Cyrills zu Gefallen die Kirche in neue heftige Stürme hineinwerfen zu wollen, deren Folgen man gar nicht berechnen konnte, und welche ſich leichter erregen als beſchwichtigen ließen. Noch zeitig genug ſuchte er die ſchon aufkeimenden heftigen Bewegungen zu dämpfen.

Da auf Veranlaſſung jener Streitigkeiten die armeniſche Kirche ihn um ſein Urtheil befragt hatte, richtete er an dieſelbe eine dogmatiſche Erklärung, welche in der griechiſchen Kirche großes Anſehn erlangte. [3]) Er verband damit gewiſſe Anathematismen über manche dem Neſtorianismus verwandte Sätze, welche aus den Schriften des Theodorus gezogen worden ſeyn ſollten, bei welchen er aber weislich die namentliche Erwähnung des Urhebers unterlaſſen hatte. Doch die Abgeſandten, welche dieſes Schreiben des Patriarchen der ſyriſchen Kirche überbrachten, Einer von welchen jener Eiferer Maximus war, hatten nicht gleiche Vorſicht. Im Gegentheil war ihnen willkommen die Gelegenheit, unter der Autorität des Patriarchen der Reſidenz zur Verdammung der Lehrſätze des Theodorus auffordern zu können,

---

1) S. Cyrills Brief an den Kaiſer opp. Theodoret. (ed. Hal.) T. V. p. 854.

2) S. Socrat. h. e. T. VII. c. 41.

3) Procli Tomus ad Armenos.

und ſie erlaubten ſich daher, jene Sätze mit dem Namen des Theodorus zu bezeichnen. Da die Sätze nun unter dieſem Namen erſchienen, wurde der Antrag auf Unterzeichnung dieſer Verdammungsformeln in dem ſyriſchen Kirchenſprengel mit dem heftigſten Unwillen aufgenommen. Der Patriarch Johannes von Antiochia ſchrieb an Cyrill, daß die Biſchöfe dieſer Gegend ſich lieber wollten verbrennen laſſen, als in die Verdammung des Theodorus zu willigen.[1]) Die zu Antiochia verſammelten Biſchöfe des antiocheniſchen Patriarchats erließen die nachdrücklichſten Briefe ſowohl an den Kaiſer als an die Patriarchen Proklus und Cyrill. Sie erklärten hier, daß ſie ſich unmöglich dazu verſtehen könnten, um ſolcher aus dem Zuſammenhange geriſſenen, einzelnen Sätze willen, wie man leicht auch aus den Schriften der verehrteſten alten Kirchenlehrer nach ähnlichem Verfahren ſolche anſtößig ſcheinende Sätze ausziehen könne, einen ſo großen Kirchenlehrer, der für die Vertheidigung der reinen Lehre gegen mannichfache Irrlehren ſo viel gekämpft habe, nach ſeinem Tode zu verdammen. Wenn ſie ſich aber auch dazu entſchließen könnten, ſo würden ſie bei ihren Gemeinden, welche ſchon jetzt durch dieſe Anträge empört worden wären, den heftigſten Widerſtand finden.[2]) In ihrem Briefe an den Kaiſer ſprechen ſie ſich mit gerechtem Unwillen dagegen aus, daß man ſolche Männer, welche im Dienſte der Kirche auf die beſte Weiſe ihr Leben geendet hätten, nach ihrem Tode verdammen wolle. Demnach würde kein Kirchenlehrer ſicher ſeyen; denn da alle Menſchen ſeyen, ſey es unmöglich, daß ſie dem Tadel Derjenigen, welche Schlechtes an ihnen aufſuchten, ſollten entgehen

1) S. den Brief des Cyrill an den Patriarchen Proklus. Opp. l. c. f. 200.

2) S. das Bruchſtück dieſes Schreibens an den Patriarchen Proklus in Facund. Hermianens. deſenſio trium capitulorum. Lib. VIII. im Anfang, opp. Sirmond. T. II. ed. Venet. f. 460, und Alles, was uns von den Verhandlungen dieſes antiocheniſchen Concils geblieben iſt, in Mansi Concil. T. V. f. 1182.

können; denn ſogar die Ausſprüche der heiligen Schrift würden ja auf mannichfache Weiſe von den Irrlehrern verdreht. [1]) Proklus ſchrieb darauf dem Patriarchen Johannes, daß es ihm nicht in den Sinn gekommen, einen in der Gemeinſchaft der Kirche Verſtorbenen verdammen zu wollen. Er machte ſeinen Abgeordneten nachdrückliche Vorwürfe darüber, daß ſie die ihnen gegebene Vollmacht überſchritten; er gebot ihnen, nichts ohne Einverſtändniß des Patriarchen Johannes vorzunehmen und alles Mögliche zur Beſchwichtigung jener Bewegungen zu thun. Der Kaiſer ſelbſt erließ eine Sacra an die zu Antiochia verſammelte Synode, wodurch er Alles, was die Ruhe der Kirche in jenen Gegenden zu ſtören unternommen worden, unterſagte. [2]) Auch Cyrillus hielt es endlich für gut, dem Sturme zu weichen. Er ſelbſt erklärte in einem Briefe an den Patriarchen Proklus, daß man doch, um Unruhen zu vermeiden, nicht weiter gehen müſſe, da es nicht ſo wichtig ſey, was man dadurch erreichen wolle; denn indem die Läſterungen des Neſtorius verdammt worden, ſeyen ſchon dadurch auch Theodors verwandte Läſterungen verdammt. Wenn Theodor jetzt lebte und die Läſterungen des Neſtorius, oder das, was er ſelbſt geſchrieben, vertheidigen wollte, ſo würde auch ſeine eigene Perſon die Verdammung treffen. Da er aber ſchon zu Gott gegangen, [3]) ſo ſey es hinlänglich, wenn man ſich begnüge, das Falſche, was ſich in ſeinen Schriften finde, zu verdammen, ohne ihn namentlich zu erwähnen. [4])

Doch wenngleich Cyrill einſehen mußte, daß eine öffentliche Verdammung der Schriften und Lehren Theodors ſich unter dieſen Umſtänden auf keine Weiſe erzwingen ließ, ſo

1) Facund. Herm. l. c. l. VIII. c. 3.

2) Die Sacra bei Facundus l. VIII. c. 3.

3) Ἐπεὶ δὲ ἀπεδήμησε πρὸς θεόν. Merkwürdig iſt dieſer Ausdruck im Munde des Cyrillus, welcher den Neſtorius geradezu zur Hölle verdammte.

4) S. opp. Cyrill. T. V. P. II. f. 200.

konnte doch ſein polemiſcher Eifer noch nicht ruhen. Er verfaßte ein Werk unter dem Titel, daß es nur *einen* Chriſtus gebe, gegen die Lehren Theodors, in welchem Werke er ihn beſchuldigte, Manches, was von der äußerſten Gottloſigkeit ſey, geſchrieben, die wahre Gottheit Chriſti geläugnet, die Chriſten zu Anbetern eines Menſchen gemacht zu haben.[1] Nach ſolchen Angriffen auf den verehrten Lehrer der ſyriſchen Kirche konnten natürlich die ſyriſchen Kirchenlehrer nicht ſchweigen. Theodoret fühlte ſich gedrungen, das Andenken ſeines Lehrers gegen dieſe Anklagen zu vertheidigen, und, wie man aus den Bruchſtücken dieſes Werkes ſchließen kann,[2] überließ er ſich hier ähnlicher Heftigkeit und ähnlicher Conſequenzmacherei wie ſein Gegner.

So mußte dieſer neue Streit nur dazu dienen, die Spannung zwiſchen der alexandriniſchen und der ſyriſchen Kirche von Neuem anzuregen. Wenn wir einer alten Nachricht trauen dürfen, ging Cyrill auch ſchon wieder mit dem Plane neuer Machinationen gegen die ihm verhaßte ſyriſche Kirchenparthei um, und er arbeitete daran, am Hofe ſeine Abſichten durchzuſetzen,[3] als durch ſeinen Tod

---

1) S. die Auszüge aus jenem Werke in der fünften Action des zweiten ökumeniſchen Concils zu Conſtantinopel. Harduin. Concil. T. III. f. 108.

2) Welche uns in lateiniſcher Überſetzung aufbewahrt ſind in der Collat. V. des zweiten ökumeniſchen Concils zu Conſtantinopel. Harduin. l. c. f. 108.

3) Es geht dies hervor aus den Worten Theodorets in ſeinem bekannten Briefe an den Patriarchen von Antiochia über Cyrills Tod, ep. 180 in opp. Theodoret. T. IV.: Somniavit enim, sicut dicunt, et regiam urbem perturbare et piis iterum dogmatibus repugnare et tuam sanctitatem accusare, utpote ea colentem. Doch dieſer Brief wird von Vielen nach Tillemont not. 80. zu ſeinem Leben Cyrills, T. XIV. Mémoires, für unächt gehalten, aber aus Gründen, welche uns nicht hinreichende Beweiskraft zu haben ſcheinen, von denen auch manche nur von dem katholiſchen Standpunkte Tillemonts ſo viel Gewicht erhalten konnten. Daß Theodoret von Cyrills Charakter und von deſſen Tode

können; denn ſogar die Ausſprüche der heiligen Schrift würden ja auf mannichfache Weiſe von den Irrlehrern verdreht. [1]) Proklus ſchrieb darauf dem Patriarchen Johannes, daß es ihm nicht in den Sinn gekommen, einen in der Gemeinſchaft der Kirche Verſtorbenen verdammen zu wollen. Er machte ſeinen Abgeordneten nachdrückliche Vorwürfe darüber, daß ſie die ihnen gegebene Vollmacht überſchritten; er gebot ihnen, nichts ohne Einverſtändniß des Patriarchen Johannes vorzunehmen und alles Mögliche zur Beſchwichtigung jener Bewegungen zu thun. Der Kaiſer ſelbſt erließ eine Sacra an die zu Antiochia verſammelte Synode, wodurch er Alles, was die Ruhe der Kirche in jenen Gegenden zu ſtören unternommen worden, unterſagte. [2]) Auch Cyrillus hielt es endlich für gut, dem Sturme zu weichen. Er ſelbſt erklärte in einem Briefe an den Patriarchen Proklus, daß man doch, um Unruhen zu vermeiden, nicht weiter gehen müſſe, da es nicht ſo wichtig ſey, was man dadurch erreichen wolle; denn indem die Läſterungen des Neſtorius verdammt worden, ſeyen ſchon dadurch auch Theodors verwandte Läſterungen verdammt. Wenn Theodor jetzt lebte und die Läſterungen des Neſtorius, oder das, was er ſelbſt geſchrieben, vertheidigen wollte, ſo würde auch ſeine eigene Perſon die Verdammung treffen. Da er aber ſchon zu Gott gegangen, [3]) ſo ſey es hinlänglich, wenn man ſich begnüge, das Falſche, was ſich in ſeinen Schriften finde, zu verdammen, ohne ihn namentlich zu erwähnen. [4])

Doch wenngleich Cyrill einſehen mußte, daß eine öffentliche Verdammung der Schriften und Lehren Theodors ſich unter dieſen Umſtänden auf keine Weiſe erzwingen ließ, ſo

---

1) Facund. Herm. l. c. l. VIII. c. 3.

2) Die Sacra bei Facundus l. VIII. c. 3.

3) Ἐπεὶ δὲ ἀπεδήμησε πρὸς θεόν. Merkwürdig iſt dieſer Ausdruck im Munde des Cyrillus, welcher den Neſtorius geradezu zur Hölle verdammte.

4) S. opp. Cyrill. T. V. P. II. f. 200.

konnte doch ſein polemiſcher Eifer noch nicht ruhen. Er verfaßte ein Werk unter dem Titel, daß es nur einen Chriſtus gebe, gegen die Lehren Theodors, in welchem Werke er ihn beſchuldigte, Manches, was von der äußerſten Gottloſigkeit ſey, geſchrieben, die wahre Gottheit Chriſti geläugnet, die Chriſten zu Anbetern eines Menſchen gemacht zu haben.[1] Nach ſolchen Angriffen auf den verehrten Lehrer der ſyriſchen Kirche konnten natürlich die ſyriſchen Kirchenlehrer nicht ſchweigen. Theodoret fühlte ſich gedrungen, das Andenken ſeines Lehrers gegen dieſe Anklagen zu vertheidigen, und, wie man aus den Bruchſtücken dieſes Werkes ſchließen kann,[2] überließ er ſich hier ähnlicher Heftigkeit und ähnlicher Conſequenzmacherei wie ſein Gegner.

So mußte dieſer neue Streit nur dazu dienen, die Spannung zwiſchen der alexandriniſchen und der ſyriſchen Kirche von Neuem anzuregen. Wenn wir einer alten Nachricht trauen dürfen, ging Cyrill auch ſchon wieder mit dem Plane neuer Machinationen gegen die ihm verhaßte ſyriſche Kirchenparthei um, und er arbeitete daran, am Hofe ſeine Abſichten durchzuſetzen,[3] als durch ſeinen Tod

---

1) S. die Auszüge aus jenem Werke in der fünften Action des zweiten ökumeniſchen Concils zu Conſtantinopel. Harduin. Concil. T. III. f. 108.

2) Welche uns in lateiniſcher Überſetzung aufbewahrt ſind in der Collat. V. des zweiten ökumeniſchen Concils zu Conſtantinopel. Harduin. l. c. f. 108.

3) Es geht dies hervor aus den Worten Theodorets in ſeinem bekannten Briefe an den Patriarchen von Antiochia über Cyrills Tod, ep. 180 in opp. Theodoret. T. IV.: Somniavit enim, sicut dicunt, et regiam urbem perturbare et piis iterum dogmatibus repugnare et tuam sanctitatem accusare, utpote ea colentem. Doch dieſer Brief wird von Vielen nach Tillemont not. 80. zu ſeinem Leben Cyrills, T. XIV. Mémoires, für unächt gehalten, aber aus Gründen, welche uns nicht hinreichende Beweiskraft zu haben ſcheinen, von denen auch manche nur von dem katholiſchen Standpunkte Tillemonts ſo viel Gewicht erhalten konnten. Daß Theodoret von Cyrills Charakter und von deſſen Tode

können; denn ſogar die Ausſprüche der heiligen Schrift würden ja auf mannichfache Weiſe von den Irrlehrern verdreht. [1]) Proklus ſchrieb darauf dem Patriarchen Johannes, daß es ihm nicht in den Sinn gekommen, einen in der Gemeinſchaft der Kirche Verſtorbenen verdammen zu wollen. Er machte ſeinen Abgeordneten nachdrückliche Vorwürfe darüber, daß ſie die ihnen gegebene Vollmacht überſchritten; er gebot ihnen, nichts ohne Einverſtändniß des Patriarchen Johannes vorzunehmen und alles Mögliche zur Beſchwichtigung jener Bewegungen zu thun. Der Kaiſer ſelbſt erließ eine Sacra an die zu Antiochia verſammelte Synode, wodurch er Alles, was die Ruhe der Kirche in jenen Gegenden zu ſtören unternommen worden, unterſagte. [2]) Auch Cyrillus hielt es endlich für gut, dem Sturme zu weichen. Er ſelbſt erklärte in einem Briefe an den Patriarchen Proklus, daß man doch, um Unruhen zu vermeiden, nicht weiter gehen müſſe, da es nicht ſo wichtig ſey, was man dadurch erreichen wolle; denn indem die Läſterungen des Neſtorius verdammt worden, ſeyen ſchon dadurch auch Theodors verwandte Läſterungen verdammt. Wenn Theodor jetzt lebte und die Läſterungen des Neſtorius, oder das, was er ſelbſt geſchrieben, vertheidigen wollte, ſo würde auch ſeine eigene Perſon die Verdammung treffen. Da er aber ſchon zu Gott gegangen, [3]) ſo ſey es hinlänglich, wenn man ſich begnüge, das Falſche, was ſich in ſeinen Schriften finde, zu verdammen, ohne ihn namentlich zu erwähnen. [4])

Doch wenngleich Cyrill einſehen mußte, daß eine öffentliche Verdammung der Schriften und Lehren Theodors ſich unter dieſen Umſtänden auf keine Weiſe erzwingen ließ, ſo

---

1) Facund. Herm. l. c. l. VIII. c. 3.

2) Die Sacra bei Facundus l. VIII. c. 3.

3) Ἐπεὶ δὲ ἀπεδήμησε πρὸς θεόν. Merkwürdig iſt dieſer Ausdruck im Munde des Cyrillus, welcher den Neſtorius geradezu zur Hölle verdammte.

4) S. opp. Cyrill. T. V. P. II. f. 200.

konnte doch ſein polemiſcher Eifer noch nicht ruhen. Er verfaßte ein Werk unter dem Titel, daß es nur einen Chriſtus gebe, gegen die Lehren Theodors, in welchem Werke er ihn beſchuldigte, Manches, was von der äußerſten Gottloſigkeit ſey, geſchrieben, die wahre Gottheit Chriſti geläugnet, die Chriſten zu Anbetern eines Menſchen gemacht zu haben.[1]) Nach ſolchen Angriffen auf den verehrten Lehrer der ſyriſchen Kirche konnten natürlich die ſyriſchen Kirchenlehrer nicht ſchweigen. Theodoret fühlte ſich gedrungen, das Andenken ſeines Lehrers gegen dieſe Anklagen zu vertheidigen, und, wie man aus den Bruchſtücken dieſes Werkes ſchließen kann,[2]) überließ er ſich hier ähnlicher Heftigkeit und ähnlicher Conſequenzmacherei wie ſein Gegner.

So mußte dieſer neue Streit nur dazu dienen, die Spannung zwiſchen der alexandriniſchen und der ſyriſchen Kirche von Neuem anzuregen. Wenn wir einer alten Nachricht trauen dürfen, ging Cyrill auch ſchon wieder mit dem Plane neuer Machinationen gegen die ihm verhaßte ſyriſche Kirchenparthei um, und er arbeitete daran, am Hofe ſeine Abſichten durchzuſetzen,[3]) als durch ſeinen Tod

---

1) S. die Auszüge aus jenem Werke in der fünften Action des zweiten ökumeniſchen Concils zu Conſtantinopel. Harduin. Concil. T. III. f. 108.

2) Welche uns in lateiniſcher Überſetzung aufbewahrt ſind in der Collat. V. des zweiten ökumeniſchen Concils zu Conſtantinopel. Harduin. l. c. f. 108.

3) Es geht dies hervor aus den Worten Theodorets in ſeinem bekannten Briefe an den Patriarchen von Antiochia über Cyrills Tod, ep. 180 in opp. Theodoret. T. IV.: Somniavit enim, sicut dicunt, et regiam urbem perturbare et piis iterum dogmatibus repugnare et tuam sanctitatem accusare, utpote ea colentem. Doch dieſer Brief wird von Vielen nach Tillemont not. 80. zu ſeinem Leben Cyrills, T. XIV. Mémoires, für unächt gehalten, aber aus Gründen, welche uns nicht hinreichende Beweiskraft zu haben ſcheinen, von denen auch manche nur von dem katholiſchen Standpunkte Tillemonts ſo viel Gewicht erhalten konnten. Daß Theodoret von Cyrills Charakter und von deſſen Tode

können; denn ſogar die Ausſprüche der heiligen Schrift würden ja auf mannichfache Weiſe von den Irrlehrern verdreht.[1]) Proklus ſchrieb darauf dem Patriarchen Johannes, daß es ihm nicht in den Sinn gekommen, einen in der Gemeinſchaft der Kirche Verſtorbenen verdammen zu wollen. Er machte ſeinen Abgeordneten nachdrückliche Vorwürfe darüber, daß ſie die ihnen gegebene Vollmacht überſchritten; er gebot ihnen, nichts ohne Einverſtändniß des Patriarchen Johannes vorzunehmen und alles Mögliche zur Beſchwichtigung jener Bewegungen zu thun. Der Kaiſer ſelbſt erließ eine Sacra an die zu Antiochia verſammelte Synode, wodurch er Alles, was die Ruhe der Kirche in jenen Gegenden zu ſtören unternommen worden, unterſagte.[2]) Auch Cyrillus hielt es endlich für gut, dem Sturme zu weichen. Er ſelbſt erklärte in einem Briefe an den Patriarchen Proklus, daß man doch, um Unruhen zu vermeiden, nicht weiter gehen müſſe, da es nicht ſo wichtig ſey, was man dadurch erreichen wolle; denn indem die Läſterungen des Neſtorius verdammt worden, ſeyen ſchon dadurch auch Theodors verwandte Läſterungen verdammt. Wenn Theodor jetzt lebte und die Läſterungen des Neſtorius, oder das, was er ſelbſt geſchrieben, vertheidigen wollte, ſo würde auch ſeine eigene Perſon die Verdammung treffen. Da er aber ſchon zu Gott gegangen,[3]) ſo ſey es hinlänglich, wenn man ſich begnüge, das Falſche, was ſich in ſeinen Schriften finde, zu verdammen, ohne ihn namentlich zu erwähnen.[4])

Doch wenngleich Cyrill einſehen mußte, daß eine öffentliche Verdammung der Schriften und Lehren Theodors ſich unter dieſen Umſtänden auf keine Weiſe erzwingen ließ, ſo

1) Facund. Herm. l. c. l. VIII. c. 3.

2) Die Sacra bei Facundus l. VIII. c. 3.

3) Ἐπεὶ δὲ ἀπεδήμησε πρὸς θεόν. Merkwürdig iſt dieſer Ausdruck im Munde des Cyrillus, welcher den Neſtorius geradezu zur Hölle verdammte.

4) S. opp. Cyrill. T. V. P. II. f. 200.

konnte doch ſein polemiſcher Eifer noch nicht ruhen. Er verfaßte ein Werk unter dem Titel, daß es nur einen Chriſtus gebe, gegen die Lehren Theodors, in welchem Werke er ihn beſchuldigte, Manches, was von der äußerſten Gottloſigkeit ſey, geſchrieben, die wahre Gottheit Chriſti geläugnet, die Chriſten zu Anbetern eines Menſchen gemacht zu haben. [1]) Nach ſolchen Angriffen auf den verehrten Lehrer der ſyriſchen Kirche konnten natürlich die ſyriſchen Kirchenlehrer nicht ſchweigen. Theodoret fühlte ſich gedrungen, das Andenken ſeines Lehrers gegen dieſe Anklagen zu vertheidigen, und, wie man aus den Bruchſtücken dieſes Werkes ſchließen kann, [2]) überließ er ſich hier ähnlicher Heftigkeit und ähnlicher Conſequenzmacherei wie ſein Gegner.

So mußte dieſer neue Streit nur dazu dienen, die Spannung zwiſchen der alexandriniſchen und der ſyriſchen Kirche von Neuem anzuregen. Wenn wir einer alten Nachricht trauen dürfen, ging Cyrill auch ſchon wieder mit dem Plane neuer Machinationen gegen die ihm verhaßte ſyriſche Kirchenparthei um, und er arbeitete daran, am Hofe ſeine Abſichten durchzuſetzen, [3]) als durch ſeinen Tod

---

1) S. die Auszüge aus jenem Werke in der fünften Action des zweiten ökumeniſchen Concils zu Conſtantinopel. Harduin. Concil. T. III. f. 108.

2) Welche uns in lateiniſcher Überſetzung aufbewahrt ſind in der Collat. V. des zweiten ökumeniſchen Concils zu Conſtantinopel. Harduin. l. c. f. 108.

3) Es geht dies hervor aus den Worten Theodorets in ſeinem bekannten Briefe an den Patriarchen von Antiochia über Cyrills Tod, ep. 180 in opp. Theodoret. T. IV.: Somniavit enim, sicut dicunt, et regiam urbem perturbare et piis iterum dogmatibus repugnare et tuam sanctitatem accusare, utpote ea colentem. Doch dieſer Brief wird von Vielen nach Tillemont not. 80. zu ſeinem Leben Cyrills, T. XIV. Mémoires, für unächt gehalten, aber aus Gründen, welche uns nicht hinreichende Beweiskraft zu haben ſcheinen, von denen auch manche nur von dem katholiſchen Standpunkte Tillemonts ſo viel Gewicht erhalten konnten. Daß Theodoret von Cyrills Charakter und von deſſen Tode

können; denn ſogar die Ausſprüche der heiligen Schrift würden ja auf mannichfache Weiſe von den Irrlehrern verdreht.[1]) Proklus ſchrieb darauf dem Patriarchen Johannes, daß es ihm nicht in den Sinn gekommen, einen in der Gemeinſchaft der Kirche Verſtorbenen verdammen zu wollen. Er machte ſeinen Abgeordneten nachdrückliche Vorwürfe darüber, daß ſie die ihnen gegebene Vollmacht überſchritten; er gebot ihnen, nichts ohne Einverſtändniß des Patriarchen Johannes vorzunehmen und alles Mögliche zur Beſchwichtigung jener Bewegungen zu thun. Der Kaiſer ſelbſt erließ eine Sacra an die zu Antiochia verſammelte Synode, wodurch er Alles, was die Ruhe der Kirche in jenen Gegenden zu ſtören unternommen worden, unterſagte.[2]) Auch Cyrillus hielt es endlich für gut, dem Sturme zu weichen. Er ſelbſt erklärte in einem Briefe an den Patriarchen Proklus, daß man doch, um Unruhen zu vermeiden, nicht weiter gehen müſſe, da es nicht ſo wichtig ſey, was man dadurch erreichen wolle; denn indem die Läſterungen des Neſtorius verdammt worden, ſeyen ſchon dadurch auch Theodors verwandte Läſterungen verdammt. Wenn Theodor jetzt lebte und die Läſterungen des Neſtorius, oder das, was er ſelbſt geſchrieben, vertheidigen wollte, ſo würde auch ſeine eigene Perſon die Verdammung treffen. Da er aber ſchon zu Gott gegangen,[3]) ſo ſey es hinlänglich, wenn man ſich begnüge, das Falſche, was ſich in ſeinen Schriften finde, zu verdammen, ohne ihn namentlich zu erwähnen.[4])

Doch wenngleich Cyrill einſehen mußte, daß eine öffentliche Verdammung der Schriften und Lehren Theodors ſich unter dieſen Umſtänden auf keine Weiſe erzwingen ließ, ſo

---

1) Facund. Herm. l. c. l. VIII. c. 3.

2) Die Sacra bei Facundus l. VIII. c. 3.

3) Ἐπεὶ δὲ ἀπεδήμησε πρὸς θεόν. Merkwürdig iſt dieſer Ausdruck im Munde des Cyrillus, welcher den Neſtorius geradezu zur Hölle verdammte.

4) S. opp. Cyrill. T. V. P. II. f. 200.

konnte doch ſein polemiſcher Eifer noch nicht ruhen. Er verfaßte ein Werk unter dem Titel, daß es nur einen Chriſtus gebe, gegen die Lehren Theodors, in welchem Werke er ihn beſchuldigte, Manches, was von der äußerſten Gottloſigkeit ſey, geſchrieben, die wahre Gottheit Chriſti geläugnet, die Chriſten zu Anbetern eines Menſchen gemacht zu haben.[1] Nach ſolchen Angriffen auf den verehrten Lehrer der ſyriſchen Kirche konnten natürlich die ſyriſchen Kirchenlehrer nicht ſchweigen. Theodoret fühlte ſich gedrungen, das Andenken ſeines Lehrers gegen dieſe Anklagen zu vertheidigen, und, wie man aus den Bruchſtücken dieſes Werkes ſchließen kann,[2] überließ er ſich hier ähnlicher Heftigkeit und ähnlicher Conſequenzmacherei wie ſein Gegner.

So mußte dieſer neue Streit nur dazu dienen, die Spannung zwiſchen der alexandriniſchen und der ſyriſchen Kirche von Neuem anzuregen. Wenn wir einer alten Nachricht trauen dürfen, ging Cyrill auch ſchon wieder mit dem Plane neuer Machinationen gegen die ihm verhaßte ſyriſche Kirchenparthei um, und er arbeitete daran, am Hofe ſeine Abſichten durchzuſetzen,[3] als durch ſeinen Tod

1) S. die Auszüge aus jenem Werke in der fünften Action des zweiten ökumeniſchen Concils zu Conſtantinopel. Harduin. Concil. T. III. f. 108.

2) Welche uns in lateiniſcher Überſetzung aufbewahrt ſind in der Collat. V. des zweiten ökumeniſchen Concils zu Conſtantinopel. Harduin. l. c. f. 108.

3) Es geht dies hervor aus den Worten Theodorets in ſeinem bekannten Briefe an den Patriarchen von Antiochia über Cyrills Tod, ep. 180 in opp. Theodoret. T. IV.: Somniavit enim, sicut dicunt, et regiam urbem perturbare et piis iterum dogmatibus repugnare et tuam sanctitatem accusare, utpote ea colentem. Doch dieſer Brief wird von Vielen nach Tillemont not. 80. zu ſeinem Leben Cyrills, T. XIV. Mémoires, für unächt gehalten, aber aus Gründen, welche uns nicht hinreichende Beweiskraft zu haben ſcheinen, von denen auch manche nur von dem katholiſchen Standpunkte Tillemonts ſo viel Gewicht erhalten konnten. Daß Theodoret von Cyrills Charakter und von deſſen Tode

können; denn ſogar die Ausſprüche der heiligen Schrift würden ja auf mannichfache Weiſe von den Irrlehrern verdreht.[1]) Proklus ſchrieb darauf dem Patriarchen Johannes, daß es ihm nicht in den Sinn gekommen, einen in der Gemeinſchaft der Kirche Verſtorbenen verdammen zu wollen. Er machte ſeinen Abgeordneten nachdrückliche Vorwürfe darüber, daß ſie die ihnen gegebene Vollmacht überſchritten; er gebot ihnen, nichts ohne Einverſtändniß des Patriarchen Johannes vorzunehmen und alles Mögliche zur Beſchwichtigung jener Bewegungen zu thun. Der Kaiſer ſelbſt erließ eine Sacra an die zu Antiochia verſammelte Synode, wodurch er Alles, was die Ruhe der Kirche in jenen Gegenden zu ſtören unternommen worden, unterſagte.[2]) Auch Cyrillus hielt es endlich für gut, dem Sturme zu weichen. Er ſelbſt erklärte in einem Briefe an den Patriarchen Proklus, daß man doch, um Unruhen zu vermeiden, nicht weiter gehen müſſe, da es nicht ſo wichtig ſey, was man dadurch erreichen wolle; denn indem die Läſterungen des Neſtorius verdammt worden, ſeyen ſchon dadurch auch Theodors verwandte Läſterungen verdammt. Wenn Theodor jetzt lebte und die Läſterungen des Neſtorius, oder das, was er ſelbſt geſchrieben, vertheidigen wollte, ſo würde auch ſeine eigene Perſon die Verdammung treffen. Da er aber ſchon zu Gott gegangen,[3]) ſo ſey es hinlänglich, wenn man ſich begnüge, das Falſche, was ſich in ſeinen Schriften finde, zu verdammen, ohne ihn namentlich zu erwähnen.[4])

Doch wenngleich Cyrill einſehen mußte, daß eine öffentliche Verdammung der Schriften und Lehren Theodors ſich unter dieſen Umſtänden auf keine Weiſe erzwingen ließ, ſo

---

1) Facund. Herm. l. c. l. VIII. c. 3.

2) Die Sacra bei Facundus l. VIII. c. 3.

3) Ἐπεὶ δὲ ἀπεδήμησε πρὸς θεόν. Merkwürdig iſt dieſer Ausdruck im Munde des Cyrillus, welcher den Neſtorius geradezu zur Hölle verdammte.

4) S. opp. Cyrill. T. V. P. II. f. 200.

konnte doch ſein polemiſcher Eifer noch nicht ruhen. Er verfaßte ein Werk unter dem Titel, daß es nur einen Chriſtus gebe, gegen die Lehren Theodors, in welchem Werke er ihn beſchuldigte, Manches, was von der äußerſten Gottloſigkeit ſey, geſchrieben, die wahre Gottheit Chriſti geläugnet, die Chriſten zu Anbetern eines Menſchen gemacht zu haben.[1]) Nach ſolchen Angriffen auf den verehrten Lehrer der ſyriſchen Kirche konnten natürlich die ſyriſchen Kirchenlehrer nicht ſchweigen. Theodoret fühlte ſich gedrungen, das Andenken ſeines Lehrers gegen dieſe Anklagen zu vertheidigen, und, wie man aus den Bruchſtücken dieſes Werkes ſchließen kann,[2]) überließ er ſich hier ähnlicher Heftigkeit und ähnlicher Conſequenzmacherei wie ſein Gegner.

So mußte dieſer neue Streit nur dazu dienen, die Spannung zwiſchen der alexandriniſchen und der ſyriſchen Kirche von Neuem anzuregen. Wenn wir einer alten Nachricht trauen dürfen, ging Cyrill auch ſchon wieder mit dem Plane neuer Machinationen gegen die ihm verhaßte ſyriſche Kirchenparthei um, und er arbeitete daran, am Hofe ſeine Abſichten durchzuſetzen,[3]) als durch ſeinen Tod

---

1) S. die Auszüge aus jenem Werke in der fünften Action des zweiten ökumeniſchen Concils zu Conſtantinopel. Harduin. Concil. T. III. f. 108.

2) Welche uns in lateiniſcher Überſetzung aufbewahrt ſind in der Collat. V. des zweiten ökumeniſchen Concils zu Conſtantinopel. Harduin. l. c. f. 108.

3) Es geht dies hervor aus den Worten Theodorets in ſeinem bekannten Briefe an den Patriarchen von Antiochia über Cyrills Tod, ep. 180 in opp. Theodoret. T. IV.: Somniavit enim, sicut dicunt, et regiam urbem perturbare et piis iterum dogmatibus repugnare et tuam sanctitatem accusare, utpote ea colentem. Doch dieſer Brief wird von Vielen nach Tillemont not. 80. zu ſeinem Leben Cyrills, T. XIV. Mémoires, für unächt gehalten, aber aus Gründen, welche uns nicht hinreichende Beweiskraft zu haben ſcheinen, von denen auch manche nur von dem katholiſchen Standpunkte Tillemonts ſo viel Gewicht erhalten konnten. Daß Theodoret von Cyrills Charakter und von deſſen Tode

im Jahre 444 die Kirche aus dieſer drohenden Gefahr gerettet wurde.

---

auf eine ſolche Weiſe ſpricht, dies kann Demjenigen, welcher den Cyrill und deſſen Verhältniß zu Theodoret unbefangen betrachtet, nicht ſo auffallend erſcheinen. Der Scherz über Cyrills Überfahrt nach der Unterwelt iſt auch dem Theodoret nicht ſo hoch anzurechnen, wenn er, auf Lucians Todtengeſpräche anſpielend, ſagt: Laetificavit quidem superstites illius discessio, contristavit vero forsitan mortuos: et timor est, ne praegravati ejus conversatione, iterum ad nos remittant, vel illos diffugiat, qui eum abducunt. Deshalb möge der Patriarch einen ſchweren Stein auf ſein Grab legen laſſen. In der Unterwelt ſey von Cyrills neuen Lehren keine Gefahr zu befürchten; nicht nur die in der göttlichen Lehre wohl Unterrichteten, ſondern auch ein Nimrod und Pharao würden ſich gegen ihn auflehnen und ihn ſteinigen.

Wer unter dem Namen Theodorets einen Brief untergeſchoben hätte, würde ihn ſchwerlich auf eine ſo ſcherzende und den Heiden nachgebildete Weiſe haben reden laſſen, eher würde er ihm ernſte Fluchformeln in alttestamentlicher Sprache in den Mund gelegt haben. Eine ſolche Anſpielung auf Lucians Todtengeſpräche trägt eher das Gepräge des mit dem Studium der Alten wohl vertrauten Theodoret. Wie in dieſem Scherze ſich doch keine Bitterkeit und Rachſucht zu erkennen giebt, ſo zeigt ſich in dem Schluſſe des Briefes der Geiſt der chriſtlichen Liebe, welcher den Theodoret beſeelte, und den ein Solcher, welcher aus dogmatiſchem Intereſſe einen Brief dieſer Art untergeſchoben hätte, ſchwerlich ſo nachgebildet haben würde. Nachdem er nämlich geſagt, wie ſeine Freude getrübt werde durch den Gedanken, daß Cyrill noch zuletzt mit Böſem umgegangen ſey, fügt er hinzu: „Möge es geſchehen durch euer Gebet, daß er Barmherzigkeit und Vergebung erlange und die unendliche Gnade Gottes ſeine Schlechtheit überwiege.“ Tillemont meint, daß die Vorwürfe, welche Theodoret in dieſem Briefe der Glaubenslehre Cyrills macht, in Streit ſeyen mit der Art, wie er ſich über Cyrills dogmatiſche Erklärungen in jenem Friedensvergleiche ausgeſprochen; aber dieſe Äußerungen Theodorets bezogen ſich auch nur auf die Art, wie ſich Cyrill in jenem Glaubensbekenntniſſe ausgeſprochen hatte. Aus den ſpäteren Erklärungen Cyrills, aus deſſen Werk gegen den Theodor mußte Theodoret wohl erkennen, daß mit der Glaubenslehre Cyrills in der That keine Veränderung vorgegangen war, und in ſeiner Widerlegungsſchrift hatte er ja auch die Beſchuldigung des Apollinarismus und ähnliche Anklagen gegen Cyrill erneuert. Die Art, wie Theodoret in ſeinem drei und achtzigſten Briefe an Dioskur über ſein Verhältniß zu Cyrill und insbeſondere über ſolche Schriften deſſelben, welche jene dogmatiſche Differenz nicht

Der Tod Cyrills konnte aber nur für den erſten Augenblick dazu dienen, die Wiederherſtellung der Ruhe in der

---

betrafen, ſich erklärt, ſteht auch mit den Äußerungen dieſes Briefes keinesweges in ſo grellem Widerſpruche. Nur muß man dabei die Verſchiedenheit der Verhältniſſe berückſichtigen, daß jener Brief ein vertrauliches Schreiben an einen befreundeten Mann war, dieſer ein für die Öffentlichkeit beſtimmtes, für eine beſtimmte Abſicht berechnetes Schreiben an den feindſelig geſinnten Amtsnachfolger Cyrills, und man muß noch hinzunehmen, daß ſich die Orientalen nach ihrer Theorie von der *οἰκονομία* Manches erlauben konnten, was nach den ſtrengen Geſetzen der Wahrhaftigkeit nicht gutgeheißen werden kann.

Wenn Theodoret aber in dieſem Briefe würklich von einem frühzeitigen Tode Cyrills redet, ſo könnte derſelbe freilich von dem Zeitgenoſſen, der wiſſen mußte, daß Cyrill ein hohes Alter erreicht hatte, nicht herrühren. Aber die Lesart, nach welcher er dieſes ſagen würde, kann ſchon deshalb nicht die richtige ſeyn, weil das dadurch Ausgeſprochene mit dem Inhalte der Anfangsworte des Briefes in offenbarem Widerſpruch ſtehen würde. Offenbar iſt die Lesart des Codex Paris. die richtige: illum vero miserum e t ad; denn dieſen Sinn erfordern die Anfangsworte, mag nun nachher ſtatt s e d auch et zu leſen, oder das s e d, welches als Bezeichnung des Gegenſatzes doch wohl paßt, beizubehalten ſeyn.

Endlich wäre es zwar ein Anachronismus, wenn dieſer Brief an den Patriarchen Johannes von Antiochia gerichtet wäre; aber auch der ganze Inhalt des Briefes paßt am beſten auf deſſen Nachfolger Domnus, und es iſt nur in der lateiniſchen Überſetzung des Briefes, in der einzigen Quelle, durch welche uns derſelbe erhalten worden, Concil. oecumen. V. Collat. V., eine Namensverwechſelung vorgegangen.

Das Bruchſtück aus einer Predigt, welche Theodoret nach dem Tode Cyrills zu Antiochia gehalten haben ſollte, l. c. Harduin. T. III. f. 139, hat noch mehr äußerliche Gewähr der Ächtheit, da ſchon Marius Mercator daſſelbe anführt; aber innere Merkmale könnten eher als bei jenem Briefe gegen die Ächtheit zu zeugen ſcheinen, denn es zeigt ſich darin mehr der ältere, ſchroffere antiocheniſche Lehrbegriff, wie er von dem Theodorus ausgegangen war, als der gemilderte des Theodoret, wie er ſich beſonders nach den neſtorianiſchen Streitigkeiten gebildet hatte. Und die Äußerungen des Triumphs über den endlichen Sieg der reinen Lehre, die Äußerungen der Freude über die nun erfolgte Vereinigung zwiſchen der ſyriſchen und der ägyptiſchen Kirche: „Oriens et Aegyptus sub uno jugo est,“ dieſe Äußerungen ſcheinen den Ausſichten, welche Theodoret nach Cyrills Tode haben konnte, den Beſorgniſſen, welche er ſelbſt noch

im Jahre 444 die Kirche aus dieſer drohenden Gefahr gerettet wurde.

---

auf eine ſolche Weiſe ſpricht, dies kann Demjenigen, welcher den Cyrill und deſſen Verhältniß zu Theodoret unbefangen betrachtet, nicht ſo auffallend erſcheinen. Der Scherz über Cyrills Überfahrt nach der Unterwelt iſt auch dem Theodoret nicht ſo hoch anzurechnen, wenn er, auf Lucians Todtengeſpräche anſpielend, ſagt: Laetificavit quidem superstites illius discessio, contristavit vero forsitan mortuos: et timor est, ne praegravati ejus conversatione, iterum ad nos remittant, vel illos diffugiat, qui eum abducunt. Deshalb möge der Patriarch einen ſchweren Stein auf ſein Grab legen laſſen. In der Unterwelt ſey von Cyrills neuen Lehren keine Gefahr zu befürchten; nicht nur die in der göttlichen Lehre wohl Unterrichteten, ſondern auch ein Nimrod und Pharao würden ſich gegen ihn auflehnen und ihn ſteinigen.

Wer unter dem Namen Theodorets einen Brief untergeſchoben hätte, würde ihn ſchwerlich auf eine ſo ſcherzende und den Heiden nachgebildete Weiſe haben reden laſſen, eher würde er ihm ernſte Fluchformeln in alttestamentlicher Sprache in den Mund gelegt haben. Eine ſolche Anſpielung auf Lucians Todtengeſpräche trägt eher das Gepräge des mit dem Studium der Alten wohl vertrauten Theodoret. Wie in dieſem Scherze ſich doch keine Bitterkeit und Rachſucht zu erkennen giebt, ſo zeigt ſich in dem Schluſſe des Briefes der Geiſt der chriſtlichen Liebe, welcher den Theodoret beſeelte, und den ein Solcher, welcher aus dogmatiſchem Intereſſe einen Brief dieſer Art untergeſchoben hätte, ſchwerlich ſo nachgebildet haben würde. Nachdem er nämlich geſagt, wie ſeine Freude getrübt werde durch den Gedanken, daß Cyrill noch zuletzt mit Böſem umgegangen ſey, fügt er hinzu: „Möge es geſchehen durch euer Gebet, daß er Barmherzigkeit und Vergebung erlange und die unendliche Gnade Gottes ſeine Schlechtheit überwiege.“ Tillemont meint, daß die Vorwürfe, welche Theodoret in dieſem Briefe der Glaubenslehre Cyrills macht, in Streit ſeyen mit der Art, wie er ſich über Cyrills dogmatiſche Erkläklärungen in jenem Friedensvergleiche ausgeſprochen; aber dieſe Äußerungen Theodorets bezogen ſich auch nur auf die Art, wie ſich Cyrill in jenem Glaubensbekenntniſſe ausgeſprochen hatte. Aus den ſpäteren Erklärungen Cyrills, aus deſſen Werk gegen den Theodor mußte Theodoret wohl erkennen, daß mit der Glaubenslehre Cyrills in der That keine Veränderung vorgegangen war, und in ſeiner Widerlegungsſchrift hatte er ja auch die Beſchuldigung des Apollinarismus und ähnliche Anklagen gegen Cyrill erneuert. Die Art, wie Theodoret in ſeinem drei und achtzigſten Briefe an Dioskur über ſein Verhältniß zu Cyrill und insbeſondere über ſolche Schriften deſſelben, welche jene dogmatiſche Differenz nicht

Der Tod Cyrills konnte aber nur für den erſten Augenblick dazu dienen, die Wiederherſtellung der Ruhe in der

---

betrafen, ſich erklärt, ſteht auch mit den Äußerungen dieſes Briefes keinesweges in ſo grellem Widerſpruche. Nur muß man dabei die Verſchiedenheit der Verhältniſſe berückſichtigen, daß jener Brief ein vertrauliches Schreiben an einen befreundeten Mann war, dieſer ein für die Öffentlichkeit beſtimmtes, für eine beſtimmte Abſicht berechnetes Schreiben an den feindſelig geſinnten Amtsnachfolger Cyrills, und man muß noch hinzunehmen, daß ſich die Orientalen nach ihrer Theorie von der *οἰκονομία* Manches erlauben konnten, was nach den ſtrengen Geſetzen der Wahrhaftigkeit nicht gutgeheißen werden kann.

Wenn Theodoret aber in dieſem Briefe würklich von einem frühzeitigen Tode Cyrills redet, ſo könnte derſelbe freilich von dem Zeitgenoſſen, der wiſſen mußte, daß Cyrill ein hohes Alter erreicht hatte, nicht herrühren. Aber die Lesart, nach welcher er dieſes ſagen würde, kann ſchon deshalb nicht die richtige ſeyn, weil das dadurch Ausgeſprochene mit dem Inhalte der Anfangsworte des Briefes in offenbarem Widerſpruch ſtehen würde. Offenbar iſt die Lesart des Codex Paris. die richtige: illum vero miserum et ad; denn dieſen Sinn erfordern die Anfangsworte, mag nun nachher ſtatt sed auch et zu leſen, oder das sed, welches als Bezeichnung des Gegenſatzes doch wohl paßt, beizubehalten ſeyn.

Endlich wäre es zwar ein Anachronismus, wenn dieſer Brief an den Patriarchen Johannes von Antiochia gerichtet wäre; aber auch der ganze Inhalt des Briefes paßt am beſten auf deſſen Nachfolger Domnus, und es iſt nur in der lateiniſchen Überſetzung des Briefes, in der einzigen Quelle, durch welche uns derſelbe erhalten worden, Concil. oecumen. V. Collat. V., eine Namensverwechſelung vorgegangen.

Das Bruchſtück aus einer Predigt, welche Theodoret nach dem Tode Cyrills zu Antiochia gehalten haben ſollte, l. c. Harduin. T. III. f. 139, hat noch mehr äußerliche Gewähr der Ächtheit, da ſchon Marius Mercator daſſelbe anführt; aber innere Merkmale könnten eher als bei jenem Briefe gegen die Ächtheit zu zeugen ſcheinen, denn es zeigt ſich darin mehr der ältere, ſchroffere antiocheniſche Lehrbegriff, wie er von dem Theodorus ausgegangen war, als der gemilderte des Theodoret, wie er ſich beſonders nach den neſtorianiſchen Streitigkeiten gebildet hatte. Und die Äußerungen des Triumphs über den endlichen Sieg der reinen Lehre, die Äußerungen der Freude über die nun erfolgte Vereinigung zwiſchen der ſyriſchen und der ägyptiſchen Kirche: „Oriens et Aegyptus sub uno jugo est," dieſe Äußerungen ſcheinen den Ausſichten, welche Theodoret nach Cyrills Tode haben konnte, den Beſorgniſſen, welche er ſelbſt noch

orientaliſchen Kirche zu befördern. Das, was während der biſchöflichen Verwaltung Cyrills geſchehen war, die Art, wie die Streitigkeiten beigelegt worden, enthielt doch von ſelbſt den Keim neuer Unruhen, und dieſe zum heftigen Ausbruch zu bringen, trat in die Fußſtapfen Cyrills ſein Nachfolger, Dioskur, ein Mann von unbegrenzter Herrſchſucht und leidenſchaftlicher, ſtürmiſcher Gemüthsart, der ſich leicht jedes Mittel erlaubte, um ſeine Abſichten durchzuſetzen, Beſtechung, Hofränke und Gewaltthaten aller Art.[1]) Dieſer nahm den Plan wieder auf, welchen Cyrill, nur nach den Umſtänden ſich bequemend, nie aus den Augen verloren hatte, den in den Anathematismen entwickelten Lehrbegriff von der Einen Natur des Gottmenſchen in der ganzen orientaliſchen Kirche zum herrſchenden zu machen, und wie Cyrill wollte er gern der alexandriniſchen Kirche, als einer wahrhaft apoſtoliſchen, von dem Markus geſtifteten, das höchſte Anſehn im Orient verſchaffen und beſonders über das Patriarchat von Conſtantinopel, als ein

---

in jenem angeführten Briefe zeigt, nicht recht zu entſprechen. Aber von der andern Seite iſt es auch wohl nicht gerade wahrſcheinlich, daß Einer, der die Geſchichte der nächſtfolgenden Jahre vor Augen hatte, ſolche Worte dem Theodoret hätte zuſchreiben ſollen. Und den Übertreibungen rhetoriſcher Polemik läßt ſich Manches zu Gute halten.

1) Durch die Anklagen mancher ſeiner Geiſtlichen, welche er verfolgt hatte, auf dem Concil zu Chalcedon, ſ. Concil. Chalc. act. III. Harduin. T. II. f. 322, wird auf den Charakter Dioskurs von Seiten ſeiner Habſucht, ſeiner Veruntreuung der für die Kirchen und die Armen beſtimmten Gelder, der Verfolgungen, welche er mit Hülfe der mächtigſten Männer des Hofes ausübte, wie von Seiten ſeiner unreinen Sitten, ein ſehr nachtheiliges Licht geworfen. So ſoll er z. B. das Getreide, welches der Kaiſer den Gemeinden des unfruchtbaren Libyens zu ſchenken pflegte, aufgeſammelt, in Zeiten der Unfruchtbarkeit für theure Preiſe verkauft und das gewonnene Geld für ſich behalten haben. Freilich darf man ſolchen Beſchuldigungen gegen angeſehene Biſchöfe, die ſich bei einer Parthei verhaßt gemacht hatten, in dieſen Zeiten heftiger Leidenſchaften nicht zu viel zutrauen; aber verglichen mit dem, was wir ſonſt von der Handlungsweiſe Dioskurs Sicheres wiſſen, könnten doch manche dieſer Beſchuldigungen glaublicher erſcheinen.

bloß von weltlichen Gerechtſamen ausgehendes, ſie erheben.[1]) Der die Umſtände mehr berückſichtigenden Klugheit Cyrills ermangelnd, war er, wo er mit der Herrſchermacht im Bunde ſtand, zu gewaltthätigem, alle Form und alles Geſetz verletzendem Durchgreifen deſto mehr geneigt. Er brauchte nun hier für's Erſte nur weiter fortzuhandeln in dem Syſtem ſeines Vorgängers, Alles, was dem gemäßigten antiochenischen Lehrbegriffe entſprach, was von der Unterſcheidung der beiden Naturen in concreto ausging oder darauf hinwies, als etwas Neſtorianiſches zu verketzern. Daher mußten die ſyriſchen Kirchen, in denen beſonders Theodoret durch ſeine Gelehrſamkeit und durch ſeinen Eifer für die Vertheidigung dieſes dogmatiſchen Syſtems hervorragte, das erſte Ziel ſeiner Angriffe ſeyn. Und hier fand er einen Anſchließungspunkt in einer Parthei von Geiſtlichen und beſonders Mönchen, welche einen bedeutenden Gegenſatz gegen das herrſchende Syſtem der ſyriſchen Glaubenslehre bildeten und welche ſchon mit Cyrill in enger Verbindung geſtanden, welche ſchon von ihm als Kundſchafter und Unruheſtifter in der ſyriſchen Kirche waren gebraucht worden. Ein Abt Barſumas ſtand an der Spitze dieſer Parthei.

Sodann fand er zu Conſtantinopel eine einflußreiche Parthei in jenen Äbten und Mönchen, welche auch ſchon dem Cyrill als Werkzeuge gedient hatten, um den Sturz des Neſtorius vorzubereiten. Es waren größtentheils der wiſſenſchaftlichen Bildung ermangelnde Menſchen, denen eben deshalb die Formeln des alexandriniſchen Syſtems am meiſten zuſagen mußten, weil ſie mehr von der Sprache des

1) Theodoret ſagt von ihm ep. 86. T. IV.: *Ἄνω καὶ κάτω τοῦ μακαρίου Μάρκου τὸν θρόνον προβάλλεται.* Dioskur machte es daher dem Theodoret zum Vorwurf, daß er einem von dem Patriarchen Proklus von Conſtantinopel erlaſſenen Synodalſchreiben beitretend, den Primat der conſtantinopolitaniſchen Kirche im Orient anerkannt und dadurch die Gerechtſame ſowohl der antiocheniſchen als der alexandriniſchen Kirche verrathen habe. L. c.

Gefühls als von der Sprache des Verſtandes ausgingen, wie hingegen die antiocheniſche Unterſcheidungstheorie einen an Sonderung der Begriffe gewöhnten und derſelben bedürftigen Verſtand vorausſetzte, und ein ſolcher war bei ihnen nicht vorhanden. Manche dieſer Leute hatten wohl auch dazu nicht genug theologiſche Bildung, um das alexandriniſche Syſtem nach ſeinem ganzen Zuſammenhange und ſeiner ganzen dialektiſchen Entwickelung gehörig aufſaſſen zu können; aber die Richtung deſſelben, das Unausſprechliche, das Unerklärliche, das Unbegreifliche überall hervorzuheben, war auch die ihrige, und die Ausdrucksweiſen, welche Ergebniſſe jenes Syſtems waren, ſtimmten auch mit ihren Lieblingsausdrücken überein. „Wir halten uns an das, was die Schrift ſagt, — ſo pflegten dieſe Leute zu reden — ſie ſagt: der Logos iſt Fleiſch geworden. Das heißt mehr, als: er hat die menſchliche Natur angenommen. Indem er Fleiſch geworden, hat er ſich doch nicht verwandelt. Er iſt derſelbe; aber das iſt das unausſprechliche Wunder: Auch alles Menſchliche iſt dieſem fleiſchgewordenen Gott beizulegen, Gott iſt geboren worden, Gott hat gelitten, es iſt ein Körper Gottes. Das Wie kann keine Vernunft erklären. Die Art, wie dies geſchehen, iſt Gott ſelbſt allein bekannt. Wir müſſen nicht mehr wiſſen wollen, als die Schrift ſagt. Alle weiteren Unterſuchungen und Erörterungen ſind dem Glauben gefährlich." „Gott iſt Alles möglich, Gott vollbringt Alles, wie er es will und auf die ihm allein bekannte Weiſe" — das war ihre ſtets wiederkehrende Antwort auf alle Bedenklichkeiten, welche man ihnen entgegenhielt. [1])

An der Spitze dieſer Parthei unter den conſtantinopolitaniſchen Mönchen ſtand der Abt und Presbyter Eutyches,

---

1) Die Denkart und Methode dieſer Leute ſtellt am anſchaulichſten Theodoret in der Perſon des „Eraniſtes" beſonders in dem erſten der drei Dialogen dieſes Titels dar, übereinſtimmend mit den Erklärungen des Abts Eutyches auf dem Concil zu Conſtantinopel.

einer Derjenigen, welche ſeit einer langen Reihe von Jahren in ihren Klöſtern eingeſchloſſen lebten und dieſelben nur einmal verlaſſen hatten, um ihre Stimme für das cyrilliſche Concil zu Epheſus und gegen Neſtorius öffentlich erheben zu können. [1])

Unter dieſen Umſtänden konnte es nicht fehlen, daß die Streitigkeiten bald von Neuem wieder ausbrachen. Jene Mönche zu Conſtantinopel hatten, wie wir ſchon bei den neſtorianiſchen Streitigkeiten ſahen, großen Einfluß bei dem Kaiſer, ſie ſtanden mit den Gleichgeſinnten unter den ſyriſchen Mönchen in enger Verbindung, und durch die Berichte, welche dieſe ihnen erſtatteten, wurde ihr Eifer gegen den erneuerten Neſtorianismus noch mehr angereizt. So klagten ſie laut über die erneuerte Irrlehre Derjenigen, welche den Einen Chriſtus in zwei Söhne Gottes zertheilten. [2])

Obgleich Theodoret den Frieden liebte und ſeinerſeits alles Mögliche that, um auch mit dem Patriarchen Dioskur in gutem Einverſtändniſſe zu bleiben, [3]) ſo erlaubte ihm doch ſein Eifer für die erkannte Wahrheit nicht, zu ſchweigen; denn er ſah hier das Streben, ſolche Lehren zu verbreiten, durch welche die Unwandelbarkeit des göttlichen Weſens beeinträchtigt, die wahre Menſchheit Chriſti verläugnet, dem Doketismus, Gnoſticismus, Apollinarismus in der Auffaſſung der Lehre von der Perſon Chriſti Thor und Thür geöffnet werde. Allerdings war es eine Conſequenzmacherei, wenn man in den rohen und übertriebenen Ausdrücken der ungebildeten conſtantinopolitaniſchen Eiferer

---

1) S. oben. Da nämlich Eutyches vor dem Concil zu Conſtantinopel perſönlich zu erſcheinen ſich weigerte unter dem Vorwande, daß er ſeit Jahren ſein Kloſter nicht zu verlaſſen pflege, ſo hielt man ihm entgegen, was er unter den neſtorianiſchen Streitigkeiten gethan: *Εἰ γὰρ τότε Νεστορίου ἐναντιουμένου τῇ ἀληθείᾳ, ὑπὲρ ἀληθείας εἰςῆλθε, πόσῳ μᾶλλον ὀφείλει νῦν ὑπὲρ τῆς ἀληθείας καὶ ὑπὲρ ἑαυτοῦ εἰςελθεῖν;* Concil. Chalc. act. I. in Harduin. Concil. T. II. f. 149.

2) S. z. B. Theodoret ep. 82 und ep. 101.

3) S. deſſen ep. 60 an Dioskur.

alle ſolche häretiſche Richtungen finden wollte; aber wohl konnte man mit Recht befürchten, daß, wenn ſolche ſinnliche Ausdrucksformen die genauere dogmatiſche Terminologie einmal verdrängt haben würden, jene falſchen Richtungen und Lehren ſich leicht anſchließen könnten. Und würklich mochten vielleicht Manche unter jenen Leuten aus Furcht, zu viel Menſchliches in Chriſto zu ſetzen, und aus Mangel an geiſtiger Bildung in die unentwickelte Lehrweiſe zurückfallen, welche, ehe die genaueren Beſtimmungen durch Tertullian und Origenes veranlaßt worden, in der Kirche geherrſcht hatte. Theodoret glaubte ſich verpflichtet, im J. 447 in einem beſonderen Buche den ganzen eutychianiſch-ägyptiſchen Lehrtypus zu bekämpfen, und im Gegenſatze gegen denſelben die gemilderte antiocheniſche Lehrform von Einem in zweien nach ihrer Eigenthümlichkeit immer zu unterſcheidenden, ohne Vermiſchung und Verwandlung zur perſönlichen Einheit mit einander vereinigten Naturen beſtehenden Chriſtus zu entwickeln und zu vertheidigen.[1]) Er zeigte hier, daß er ſich in die Denkweiſe des Eutychianers,[2]) welchen er unter dem Namen des Bettlers (ἐρανίστης) redend einführt, wohl hineinverſetzen konnte, und daß er dieſe ſelbſt von den aus der conſequenten Durchführung derſelben fließenden Folgerungen wohl zu unterſcheiden wußte. Abſichtlich führte er in dieſem Werke gegen ſeine Wider-

1) Sein Werk unter dem Titel ἐρανίστης oder πολύμορφος, der Bettler oder der Vielgeſtaltige, weil er nämlich dieſe neue Häreſie beſchuldigte, aus verſchiedenen alten Irrlehren ſo viel zuſammenzubetteln, daß eine an viele der älteren Häreſieen anſtreifende neue daraus werde. Dies Werk iſt in drei Dialogen abgetheilt; in dem erſten, daher ἄτρεπτος bezeichnet, handelt er von der Unwandelbarkeit des göttlichen Weſens, in dem zweiten, ἀσύγχυτος, von der Unvermiſchtheit beider Naturen, in dem dritten, ἀπαθής, von der Unleidensfähigkeit der göttlichen Natur.

2) Wir gebrauchen dieſe Benennung nur der Kürze, wegen die Sache mit einem Worte zu bezeichnen, obgleich dadurch dem Eutyches eine ihm nicht gebührende Ehre beigelegt wird, als ob von ihm eine neue eigenthümliche dogmatiſche Richtung ausgegangen wäre.

ſacher nur lauter ſolche Autoritäten an, welche von ihnen ſelbſt anerkannt wurden, wie ſogar Stellen eines Cyrill von Alexandria, und er enthielt ſich der Anführung ſolcher Kirchenlehrer, welche der Gegenparthei verdächtig waren, ſo viel ſie auch ihm ſelbſt galten, wie des Diodor und Theodor. Die Mäßigung, welche Theodoret hier bewies, zog ihm ſogar von manchen Eiferern ſeiner Parthei Vorwürfe zu. [1]) Aber durch dieſe Mäßigung konnte doch die ganze Parthei Derjenigen, welche für die Lehre von der Einen Natur in Chriſto eiferten, keineswegs günſtig geſtimmt werden: ſie ſahen vielmehr in einer ſolchen Darſtellungsweiſe nur den erneuerten Neſtorianismus.

Dioskur klagte den Theodoret bei dem Patriarchen Domnus von Antiochia an, daß er, wie nach Alexandria berichtet worden, in dort gehaltenen Predigten eine Lehre vorgetragen habe, wodurch der Eine Herr Jeſus Chriſtus in zwei Söhne Gottes zertheilt werde, und er erließ nachher an Theodoret ſelbſt ein hartes Schreiben, in welchem er ihn der Irrlehre beſchuldigte. Theodoret antwortete auf die Anklagen durch einen mit großer Mäßigung und Milde abgefaßten Brief an Dioskur. Er bat ihn, nicht bloß Eine Parthei zu hören, ſondern ruhig und unbefangen zu prüfen; er ſuchte ſich durch ganz beſtimmte Erklärungen gegen jene Beſchuldigungen zu verwahren, er entwarf ein ausführliches

---

1) S. deſſen ſchönen Brief an den Biſchof Irenäus, ep. 16. Er ſagt hier, daß es nur darauf ankomme, die zur Entwickelung der Wahrheit erforderlichen Begriffe veſtzuhalten, und daß man Worte, welche Streit erregten, ohne daß ſie zur Behauptung der Wahrheit nothwendig ſeyen, vermeiden müſſe; er äußert den Wunſch, daß der ganze Streit über das Wort *θεοτόκος* nicht entſtanden ſeyn möchte, *ὅτι περὶ τούτου πᾶσα ἡ διαμαχὴ γεγένηται, ὡς οὐκ ὤφελεν.* Sein Gewiſſen ſey ihm Zeuge, daß er nicht um des irdiſchen Wohlſeyns willen, nicht aus Liebe zur biſchöflichen Ehre, welche mit ſo vielen Sorgen verbunden ſey, ſich dieſe Anbequemung erlaube. Aber es ſey ſein Ziel, nicht Dieſem oder Jenem zu Gefallen Alles zu ſagen oder zu thun, ſondern die Kirche Gottes zu erbauen und ihrem Bräutigam und Herrn zu gefallen.

Glaubensbekenntniß, in welchem er der ägyptiſchen Ausdrucksweiſe mit Hinzuſetzung der verwahrenden Beſtimmungen ſich ſo weit näherte, als er es unbeſchadet ſeiner dogmatiſchen Überzeugung thun konnte, er ſchloß mit dem Verdammungsurtheile über Denjenigen, welcher die Maria nicht *ϑεοτόκος* nennen wolle, über Jeden, welcher Chriſtus einen bloßen Menſchen nenne, oder den Eingeborenen in zwei Söhne zertheile. [1]) Aber Dioskur nahm die Friedensgeſandtſchaft Theodorets ſchlecht auf, er ließ es zu, daß Mönche öffentlich in den Kirchen vor ihm auftraten, welche über Theodoret das Anathem ausſprachen, und er ſelbſt beſtätigte dies. [2]) Er ſandte nach Conſtantinopel Abgeordnete, welche die ganze oſtaſiatiſche Kirche bei dem Kaiſer des Neſtorianismus anklagen ſollten. Domnus ſah ſich daher auch genöthigt, eine Geſandtſchaft zur Rechtfertigung ſeiner Kirche nach Conſtantinopel zu ſchicken, [3]) und Theodoret ſchrieb zu ſeiner Vertheidigung an die Einflußreichen der Kirche und des Staats in der Reſidenz. Zwar erfolgte nun keine neue Unterſuchung oder Entſcheidung der Lehrſtreitigkeiten, aber es zeigt ſich doch, wie viel der Einfluß Dioskurs durchſetzen konnte; denn es erſchien ein kaiſerlicher Befehl, durch welchen dem Theodoret, weil er zu Antiochia ſtets Synoden verſammle und die Rechtgläubigen beunruhige, geboten wurde, ſich innerhalb ſeines Kirchenſprengels ſtill zu halten und keine Reiſe über die Grenzen deſſelben hinaus zu unternehmen, keine andere Stadt zu beſuchen. Mit Recht konnte Theodoret klagen über dies willkührliche, ungerechte Verfahren, daß man ihn, was ſelbſt keinem Verbrecher widerfahre, unverhört verdamme; er ver-

---

1) Ep. 83.

2) S. Theodoret. ep. 86 an Flavian und ep. 113 an den römiſchen Biſchof Leo d. G.; er ſagt in dem letzten Briefe, daß dies ein Jahr vor der zweiten epheſiniſchen Kirchenverſammlung geſchehen ſey, alſo im Jahre 448.

3) Ep. 92.

langte nur eine ruhige, geſetzmäßige Unterſuchung ſeiner Sache. [1]) Doch alles Dies war nur ein Vorſpiel eines heftigeren Ausbruches dieſer Streitigkeiten in der Nähe des Hofes ſelbſt. Es erfolgten hier Begebenheiten, welche mit dem, was in Syrien geſchehen war, im Grunde zuſammenhingen, — Begebenheiten, welche anfangs, gleichwie die neſtorianiſchen Streitigkeiten, einen ganz andern Ausgang ankündigten, von welchen anfangs die mit den Verhältniſſen am Hofe zu Conſtantinopel nicht genug bekannten ſyriſchen Biſchöfe eine ihrer Sache günſtige Wendung hofften [2]) — und doch mußten ſie gerade dazu dienen, eine plötzliche, gewaltſame Entſcheidung des Kampfes von außen her herbeizuführen.

Alles ging aus von einem Angriff auf den Mann, welcher bisher ein Hauptorgan der Parthei Dioskurs geweſen war, eben jenen Abt Eutyches [3]) — und dieſer Angriff war ein dem Geiſte und Intereſſe der ſyriſchen Kirche entſprechender.

Im J. 448 hatten ſich die Biſchöfe aus verſchiedenen Gegenden, welche wegen verſchiedener Angelegenheiten ſich gerade zu Conſtantinopel befanden, zu einer Kirchenverſammlung unter dem Vorſitze des Patriarchen [4]) dort vereinigt, als Einer aus ihrer Mitte mit einem Anklagelibell

---

1) Ep. 79 u. d. f.

2) Denn auf die zu Conſtantinopel erfolgte Verdammung des Eutyches bezieht es ſich wohl, was Theodoret ep. 82 ſagt: *Αὐτὸς ὁ κύριος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυψε καὶ τῶν τὴν συκοφαντίαν ὑφηνάντων τὴν συκοφαντίαν διήλεγξε καὶ τὸ δυσσεβὲς αὐτῶν ἐγύμνωσε φρόνημα.*

3) Der Patriarch Domnus von Antiochia ſoll dieſen zuerſt namentlich bei dem Kaiſer anzuklagen gewagt haben als den Erneuer der apolliniariſtiſchen Ketzerei, die den Theodor und Diodor zu verdammen ſich nicht ſcheue. Vielleicht geſchah dies in dem Briefe, welchen er zur Rechtfertigung der orientaliſchen Kirche an den Kaiſer ſchrieb (ſ. oben). Jene Anklage des Domnus hat uns Fakundus von Hermiane in einer lateiniſchen Überſetzung erhalten. Defens. trium capitulor. l. VIII. c. 5.

4) Eine ſogenannte *σύνοδος ἐνδημοῦσα.*

gegen den Abt Eutyches auftrat. Es war der Biſchof Euſebius von Doryleum in Phrygia salutaris, ein Mann, der ſchon als Laie in einem Staatsamte als kaiſerlicher Kommiſſär (agens in rebus) unberufener Weiſe in die neſtorianiſchen Streitigkeiten ſich einmiſchend ſeinen Eifer für Rechtgläubigkeit gezeigt hatte, wohl eben dadurch die biſchöfliche Würde ſich erworben haben mochte.[1] Der Patriarch Flavian hatte bisher an den Streitigkeiten zwiſchen beiden dogmatiſchen Partheien keinen Theil genommen, und da er den mächtigen Einfluß der eutychianiſchen Mönchs-

---

1) In dem breviculus historiae Eutychianistarum oder den gestis de nomine Acacii aus den letzten Jahren des fünften Jahrhunderts wird nämlich von dieſem Euſebius geſagt: Zelo fidei, quem etiam cum agens in rebus esset, ostendit (ipse enim Nestorium quoque in tempore reprehendit in ecclesia rem sacrilegam praedicantem). Sirmond. opp. T. II. ed. Paris. f. 760. Schon dieſe Worte könnten es wahrſcheinlich machen, daß jener Laie, welcher den Neſtorius in einer Predigt unterbrach (ſ. oben S. 863), kein Anderer als dieſer Euſebius war, und dieſe Vermuthung wird beſtätigt durch die Art, wie Cyrill von Alexandria und Marius Mercator ſich bei der Erwähnung des oben erzählten Vorfalls ausdrücken, daß dieſer Mann ſich damals noch unter den Laien befunden (τέλων μὲν ἐν λαϊκοῖς ἔτι, qui adhuc inter laïcos erat); denn dieſes noch ſcheint anzudeuten, daß er nicht Laie blieb, was auf dieſen Euſebius paßt. Nicht unwahrſcheinlich iſt auch Garniers Vermuthung, daß derſelbe Euſebius Urheber des erſten gegen Neſtorius zu Conſtantinopel öffentlich in der Kirche angehefteten Klagelibells war, in welchem dieſer mit Paulus von Samoſata verglichen wurde (ſ. oben S. 867). Denn es heißt zwar in der Überſchrift, daß derſelbe von Geiſtlichen der conſtantinopolitaniſchen Kirche herrühre, aber in der Klage ſelbſt redet nur Einer, und dieſer redet die Geiſtlichen und Laien an. Auch Leontius von Byzanz ſagt l. III. c. Nestorianos et Eutychianos, daß dieſe Schrift herrührte von einem Euſebius, qui tunc florebat in judicandi potestate, welcher nachher aber Biſchof von Doryleum wurde. Das Erſte würde freilich nach dem breviculus zu berichtigen ſeyn, denn der agens in rebus hatte kein richterliches Amt. Hat es nun mit dieſer Vermuthung ſeine Richtigkeit, ſo muß ſich Euſebius als Staatsdiener ſchon ganz beſonders mit dem Studium der kirchlichen Dogmatik beſchäftigt haben, und deſto mehr mußte er als Biſchof dafür eifern.

parthei ſowie ſeine eigene mißliche und gefährliche Lage gegenüber einer feindſeligen Hofparthei, welcher Eutyches leicht zum Werkzeuge dienen konnte, wohl kennen mußte, ſo war er unter dieſen Umſtänden am wenigſten geneigt, in ſolche Streitigkeiten ſich einzulaſſen. Er ſuchte ſie daher vielmehr im Keime zu unterdrücken, er bemühte ſich, den Biſchof Euſebius zum Abſtehen von dieſer Anklage zu bewegen. Er bat ihn, er möge ſich noch einmal zu dem Abte Eutyches in ſein Kloſter begeben, ſich mit ihm zu verſtändigen und mit ihm Frieden zu ſchließen, auf daß nicht wieder Unruhen in den Kirchen entſtänden. [1]) Da aber Euſebius von der Anklage nicht abtreten wollte, ſo wurde an Eutyches eine Vorladung erlaſſen. Dieſer weigerte ſich zuerſt auf eine hochmüthige und eigenſinnige Weiſe, der Vorladung perſönlich zu folgen. Schon war man im Begriff, nach dreimaliger Vorladung den Geſetzen gemäß gegen ihn, als einen durch ſeine Nichterſcheinung ſelbſt ſich für ſchuldig Erklärenden, zu verfahren, als er endlich erſchien, aber nicht allein, ſondern begleitet von vielen Mönchen, Soldaten und vornehmen Staatsdienern, welche ihn nicht eher aus ihrer Mitte entlaſſen wollten, bis man ihnen verſpräche, daß er ſicher wieder in ſein Kloſter zurückkehren werde. Zugleich erſchien ein kaiſerlicher Staatsſekretär (Silentiarius), der Synode ein Schreiben des Kaiſers vorzutragen, in welchem der ſo große Einfluß der Parthei des Dioskur und des Eutyches und das Mißtrauen, welches man bei dem Kaiſer gegen die Synode und den Patriarchen zu erregen gewußt, ſich augenſcheinlich zu erkennen gab. Der Kaiſer erklärte es hier für ſeine Willensmeinung, daß der unter der Leitung des göttlichen Geiſtes zu Nicäa und zu Epheſus bei der Abſetzung des Neſtorius von den Vätern ausgeſprochene Glaube beobachtet werden und nichts,

---

1) Ὥστε μή τινα πάλιν ταραχὴν καὶ θόρυβον ἐγγενέσθαι ταῖς Χριστοῦ ἐκκλησίαις. S. Acta Concil. Chalc. act. I. bei Harduin. T. II. f. 111. E.

was zur Beeinträchtigung deſſelben dienen könnte, geſchehen ſolle. — Dieſe Erklärung hatte keinen Sinn, wenn man nicht dem Kaiſer ſchon die Beſorgniß mitgetheilt hatte, daß Eutyches als Vertheidiger der zu Nicäa und zu Ephesus veſtgeſtellten reinen Lehre verdammt werden ſolle. Und was den Zuſatz von dem epheſiniſchen Concil betrifft, ſo war dieſer, da es ſtreitig ſeyn konnte, was man unter dem Namen des epheſiniſchen Concils verſtand, noch dazu ſo unbeſtimmt ausgedrückt, daß ſich, wie es die Abſichten der Parthei Dioskurs verlangten, Manches hineinlegen ließ. Verſtand man darunter die ungeſetzliche Verſammlung der cyrilliſchen Parthei, ſo konnten ja auch Cyrills Anathematismen mit hineingezogen werden. Wir bemerken hier ſchon denſelben Plan, welchen man nachher, ſo lange Dioskurs Einfluß vorherrſchte, conſequent verfolgte.

Dieſes Mißtrauen des Kaiſers in die Synode zeigte ſich auf eine für dieſelbe gewiß ſchmachvolle Weiſe noch mehr dadurch, daß er, wie er in jenem Schreiben erklärte, es für nothwendig hielt, einen angeſehenen Staatsbeamten, den Patricius Florentius, als einen von Seiten ſeiner Rechtgläubigkeit bewährten Mann, der Verſammlung beiwohnen zu laſſen, mit ausdrücklicher Anführung des Grundes, weil es ſich vom Glauben handle; alſo ſollte er nicht bloß, wie es ſonſt als das Geſchäft des kaiſerlichen Kommiſſärs betrachtet wurde, für die äußerliche Ordnung ſorgen, ſondern einen Aufſeher über die Erhaltung der reinen Lehre abgeben. So beſchimpfend aber auch dieſes Schreiben für die Synode war, ſo wurde es doch mit den gewöhnlichen lauten, wiederholten Beifallsbezeugungen aufgenommen, und die Schmeichelei ging ſogar ſo weit, den Kaiſer zum Hohenprieſter zu machen. [1])

Eutyches hatte die dogmatiſche Richtung, welche wir

---

1) Eine der Ausrufungen: „Viele Jahre dem Hohenprieſterkaiſer!“ Πόλλα τὰ ἔτη τῷ ἀρχιερεῖ βασιλεῖ. S. Concil. Chalcedon. l. c. f. 160. D.

oben genauer bezeichnet haben; er gab vor, nur an das ſich halten zu wollen, was er ausdrücklich in der heiligen Schrift geſagt finde. Er achte zwar die Ausſprüche der älteren Kirchenlehrer, — erklärte er — aber als Glaubensregel könnten ſie ihm nicht gelten, denn ſie wären nicht vom Irrthum frei geweſen und wären zuweilen mit einander in Widerſpruch. [1]) Auf alle Fragen, welche man ihm in Beziehung auf Chriſtus vorlegte, hatte er immer die Antwort bereit: „Ich bekenne ihn als meinen Gott, den Herrn des Himmels und der Erde, ich erlaube mir nicht ſein Weſen begreifen zu wollen.“ [2]) Endlich erklärte er, da man in ihn drang, daß er zwar vor der Menſchwerdung zwei Naturen annehme, nach derſelben aber nur Eine Natur bekennen könne. Eutyches wollte damit ohne Zweifel nichts Anderes ſagen, als was die Anhänger des alexandriniſchen Lehrbegriffs meinten, daß man zwar zwei Naturen dem Begriffe nach von einander unterſcheiden, in der Erſcheinung aber nur die Eine fleiſchgewordene Natur des Logos anerkennen müſſe. Aber durch ſeine ungebildete Ausdrucksweiſe gab er freilich Denen, welche ſich nur an den Buchſtaben des Ausdrucks hielten, zu manchen Verkätzerungen Anlaß, als ob er eine

1) Es waren das die Worte, welche Eutyches früher in ſeinem Kloſter zu den Abgeordneten des Concils geſprochen. Der urſprüngliche wörtliche Inhalt ſeiner Erklärung läßt ſich freilich nicht ganz genau mit Sicherheit beſtimmen. Eutyches und ſeine Freunde behaupteten, die Worte ſeyen nicht treu wiedergegeben worden. Und die Abgeordneten ſelbſt gaben zu, daß ſie Manches nicht ganz wörtlich aufgefaßt haben könnten. Doch hatte die Parthei des Eutyches auch ein beſonderes Intereſſe, Manches, was dem Kirchenautoritätsglauben zu frei ausgedrückt ſcheinen und was den Biſchöfen Anſtoß geben konnte, nicht als treu wiedergegeben anzuerkennen. Es erhellt offenbar aus der Vergleichung, daß der Unterſchied zwiſchen der urſprünglichen Form des Ausdrucks, deſſen ſich Eutyches bedient hatte, und der Weiſe, wie ſeine Erklärung in den Akten des Concils zu Conſtantinopel dargeſtellt worden, kein bedeutender ſeyn konnte. S. Harduin. T. II. f. 182.

2) Φυσιολογεῖν ἐμαυτῷ οὐκ ἐπιτρέπω.

Präexiſtenz der Menſchheit Chriſti annehme u. dergl. Ferner war Eutyches gewohnt, den Körper Chriſti den Körper Gottes zu nennen, und obgleich er nicht läugnete, daß Chriſtus einen menſchlichen Körper habe, ſo ſchien es ihm doch mit jener Würde deſſelben als Körper Gottes in Widerſpruch zu ſtehen, ihn den übrigen menſchlichen Körpern an Weſen gleich (ὁμοούσιος) zu nennen. Ein gewiſſes mißverſtandenes unklares Gefühl der Ehrfurcht hielt ihn davon zurück. Zwar wollte er ſich wohl dazu verſtehen, ſich auch ſo auszudrücken, wie es die Synode verlangte, obgleich er bisher ſich nie ſo ausgedrückt, aber doch wollte er über die entgegengeſetzte Ausdrucksweiſe, welche ihm eigentlich als die richtigere erſchien, kein Verdammungsurtheil ausſprechen. Da er nun zur Anerkennung der beiden Naturen in Chriſto, ſowie zur Einſtimmung in jene Verdammungsformel ſich nicht verſtehen wollte, ſo fällte die Synode über ihn das Urtheil, daß er aller ſeiner geiſtlichen Würden entſetzt und von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen ſey.

Flavian, der, wie wir oben bemerkten, gleich von Anfang an nicht ohne Beſorgniß in dieſe ganze Sache ſich eingelaſſen hatte, mußte die Gefahr wohl kennen, in die er ſich durch ein ſolches Verfahren gegen das Haupt einer am Hofe ſo viel vermögenden und mit dem mächtigen Patriarchen von Alexandria verbundenen Mönchsparthei ſtürzte. Schon als das Haupt dieſer Mönchsparthei, welche ſich unter den neſtorianiſchen Streitigkeiten ſo einflußreich bewieſen hatte, war Eutyches ein gefährlicher Mann. [1]) Dazu

---

1) S. die Anklage eines alexandriniſchen Presbyters gegen Dioskur bei Harduin. T. II. f. 332. Von dem Nomus wird hier geſagt: *Τότε τὰ τῆς οἰκουμένης ἐν χερσὶν ἔχοντι πράγματα.* Auch Theodoret erhielt Beweiſe von der ungünſtigen Geſinnung des Patriciers Nomus gegen ſeine Parthei, da er ihm auf zwei Briefe nicht geantwortet. S. ep. 96.

Euſebius von Doryleum zeigt durch eine merkwürdige Äußerung während der Verhandlungen zu Conſtantinopel, wie ſehr er die Macht des Eutyches zu fürchten Urſache hatte. „Ich fürchte ſein Umherlaufen, — ſagt er — ich bin arm, er hat Geld, er droht mir mit dem Exil, ſchon

kam nun aber noch, daß die mächtigſten Männer des Hofes, wie der damals am meiſten vermögende Eunuch und Oberkammerherr Chryſaphius und ein andrer der angeſehenſten Staatsbeamten, Nomus, mit dem Patriarchen Dioskur in enger Verbindung ſtanden und ſich zum Dienſte ſeiner Zwecke von ihm gebrauchen ließen, daß Chryſaphius ein perſönlicher Freund des Eutyches war, indem er in ihm ſeinen Pathen verehrte, [1]) und ein Feind des Patriarchen Flavian, bei welchem ſeine Habſucht nicht ſo gut ihre Rechnung fand, wie bei einem Dioskur. [2]) Chryſaphius war das Haupt einer dem Einfluſſe der Pulcheria, der Schweſter des Kaiſers, entgegengeſetzten Hofparthei, und dieſe war eine Gönnerin Flavians. Nachdem es nun dem Chryſaphius gelungen war, ſich mit der Kaiſerin Eudokia gegen die Pulcheria zu verbinden und dieſe ihres Einfluſſes zu berauben, ſie endlich von dem Hofe ganz zu entfernen, ſo hatte er alle Macht gegen den Patriarchen in ſeiner Hand. Wohl mochte daher der ganze Streit, wenn nicht durch geheime Künſte von ihm und Dioskur angeregt, doch ihm willkommen ſeyn zur Ausführung eines früher entworfenen Planes.

Die Art, wie Eutyches vor der Verſammlung erſchien,

---

malt er mir die Oaſe vor.“ *Δέδοικα αὐτοῦ τὴν περιδρομὴν, ἐγὼ πένης εἰμὶ, ἐξορίαν μοι ἀπειλεῖ, χρήματα ἔχει, ἀναζωγραφεῖ μοι ἤδη τὴν Ὄασιν.* S. Concil. Chalc. bei Harduin. T. II. f. 162. C.

1) S. Liberat. breviar. c. 11.

2) S. Theophan. Chronograph. ed. Venet. f. 68. Chryſaphius hatte, wie dieſer Geſchichtſchreiber erzählt, den Kaiſer aufgefordert, ſich von dem Patriarchen Flavian bei ſeinem Amtsantritte ein Geſchenk in Gold (*εὐλογία*) zu erbitten. Flavian ſchickte ihm ein biſchöfliches Geſchenk, geweihte Brodte (*εὐλογία* in einem andern Sinne), womit aber Chryſaphius nicht zufrieden war. Da man bei dem Theophanes l. c. eine Spur davon findet, daß Flavian ſich der von Dioskur verfolgten alexandriniſchen Geiſtlichen, der Verwandten Cyrills, gegen Chryſaphius, welcher der Wuth des Dioskur und ſeiner eigenen Habſucht hier diente (ſ. Harduin. l. c.), angenommen hatte, ſo mögen wir wohl auch darin eine Urſache von dem Haſſe Beider gegen Flavian finden.

zeugt ja davon, daß er ſich auf eine mächtige Parthei rechnen zu können bewußt war. So erkannte man auch in fernen Gegenden, wie viel Flavian durch dieſe Handlungsweiſe gewagt hatte. Die Vertheidiger der Lehre von den beiden Naturen in Syrien ſahen hier einen Triumph der Wahrheit, welchen ſie dem über die Furcht vor menſchlicher Macht ſiegreichen Eifer und Muth Flavians verdankten, und ſie bezeigten ihm ihre Theilnahme und Freude darüber. [1])

Eutyches aber wandte ſich mit einer Bittſchrift an den Kaiſer und verlangte eine neue Unterſuchung. Er ſuchte zu zeigen, daß man in dem Verfahren gegen ihn die geſetzlichen Formen verletzt, ſchon im Voraus, ehe man ihn verhört, das Verdammungsurtheil fertig gehabt, daß man bei der Abfaſſung der Protokolle ſich manche Untreue erlaubt habe. Der Kaiſer nahm die Bittſchrift an und verordnete eine Reviſion der früheren Verhandlungen. Da aber Flavian bei aller Ehrerbietung, welche er dem Kaiſer erwies, doch durch die Furcht vor der kaiſerlichen Macht in ſeinem richterlichen Verfahren ſich durchaus nicht beſtimmen ließ, ſo war das Ergebniß der Reviſion die Beſtätigung des über den Eutyches ausgeſprochenen Urtheils.

Dies war jedoch keineswegs das Ende der Sache, vielmehr nur der Anfang größerer und allgemeinerer Bewegungen in der orientaliſchen Kirche. Eutyches hatte ſchon während der Verhandlungen zu Conſtantinopel eine Äußerung fallen laſſen, aus der man ſeine weitergehenden Abſichten erkennen konnte, indem er ſagte, er wolle zwei Naturen in Chriſto bekennen, wenn auch die Biſchöfe von Alexandria und Rom dies gutheißen würden. Die Denkart ſeines Bundesgenoſſen Dioskur kannte er ja, und von dem römiſchen Biſchof erwartete er Beiſtimmung nach der Art, wie deſſen Vorgänger in dem Kampfe mit Neſtorius an dieſe Mönchsparthei ſich angeſchloſſen hatten. Aber er be-

1) S. Theodoret. ep. 11.

dachte nicht, daß eine Oppoſition gegen die Lehre des Neſtorius auch von einem andern Standpunkte als dem monophyſitiſchen ſtattfinden konnte. Eutyches ſelbſt wollte jene Äußerung als eine Appellation an ein allgemeines, mit Zuziehung auch der beiden anderen Patriarchen zu verſammelndes Concil angeſehen haben. Dieſe Appellation an ein allgemeines Concil war von jetzt an der Punkt, welchen er ſtets im Auge behielt. Darauf trug er in ſeinem Briefe an den römiſchen Biſchof Leo den Großen an, indem er darüber klagte, daß der Neſtorianismus von Neuem um ſich greiſe. Dies verlangte er auch von dem Kaiſer, und da dieſer ſchon von Alexandria her darauf aufmerkſam gemacht worden, daß zur Unterdrückung des wiederaufkeimenden Neſtorianismus neue, kräftige Maaßregeln erfordert würden, war er daher leicht geneigt, die Bitte des Eutyches zu erfüllen. Schon als die Reviſion dieſer Sache zu Conſtantinopel von dem Kaiſer verordnet worden, wurden zugleich Veranſtaltungen getroffen zur Verſammlung eines allgemeinen Concils, welches das entſcheidende Urtheil über alles Streitige fällen ſollte. [1])

Flavian aber wünſchte die Verſammlung eines ſolchen neuen Concils zu hintertreiben; nach ſeiner Anſicht bedurfte es keines ſolchen, da die bisherige Kirchenlehre genugſam gegen Eutyches entſchied. Was freilich nicht Jedem einzuleuchten brauchte, denn es war wenigſtens in den öffentlichen kirchlichen Beſtimmungen über die ſtreitigen Fragen nichts ausdrücklich entſchieden, da die Auflöſung des Gegenſatzes zwiſchen der antiocheniſchen und der alexandriniſchen Kirchenlehre noch durch keine öffentlichen Beſtimmungen vermittelt, der mit Cyrill geſchloſſene Vergleich, welcher als

1) Die Äußerung eines Biſchofs, woraus man ſieht, daß alles Dies nur eine proviſoriſche Verhandlung ſeyn ſollte: *Εἰ καὶ τὰ μάλιστα οἰκουμενικὴ ἐκελεύσθη γενέσθαι σύνοδος καὶ πεφύλακται τὰ καιριώτερα τῶν πραγμάτων ἐν ἐκείνῃ τῇ συνόδῳ καὶ μετεστάλησαν πολλοί.* S. Concil. Chalc. bei Harduin. T. II. f. 176. D.

eine ſolche Vermittelung gelten konnte, von Anfang an durch die verſchiedenen Partheien verſchieden gedeutet worden. Sicher konnte man unter den vorhandenen Bewegungen der Gemüther, von denen wir oben geſprochen haben, bei der bekannten Geſinnung Dioskurs und dem mächtigen Einfluſſe ſeiner Parthei, welche auch die Parthei des Eutyches war, von einer neuen allgemeinen Synode nichts Gutes erwarten. Flavian forderte daher auch den römiſchen Biſchof Leo den Großen auf, durch ſein Anſehn mit dahin zu würken, daß die Verſammlung des allgemeinen Concils nicht zu Stande käme, auf daß nicht alle Kirchen beunruhigt würden.[1]) Dieſe Worte zeigen, welche Ausſichten dieſes Concil eröffnete, und das waren die Erwartungen aller unbefangenen und für das Beſte der Kirche aufrichtig beſorgten Männer.

Aber Flavian vermochte, was er wollte, nicht zu erreichen; der Kaiſer konnte ihm die Verdammung des Eutyches, welche von Anfang an gegen ſeinen Willen geſchehen war, nicht verzeihen, und er verband ſich eben deshalb deſto mehr mit der Gegenparthei, unter deren Herrſchaft das allgemeine Concil ſtehen ſollte.

Die Art, wie dieſes neue allgemeine Concil, das zweite allgemeine Concil zu Epheſus, das ſich i. J. 449 zu Epheſus verſammeln ſollte, von Anfang an durch den Kaiſer angekündigt, und die Art, wie der Gang der Verhandlungen deſſelben angeordnet wurde, alles Dies konnte nur dazu dienen, jene im Voraus gefaßten Beſorgniſſe zu beſtätigen; denn es zeigte ſich deutlich, daß der Kaiſer mit dem Dioskur ganz einverſtanden war und daß die Verſammlung nur von dem Letzten und von deſſen Parthei als Werkzeug zur Vollziehung eines bereits fertig gemachten Planes gebraucht werden ſollte. In ſeiner an die Synode gerichteten Sacra erklärte der Kaiſer: da der Patriarch Flavian einen Streit über die Glaubenslehre mit dem Abte Eutyches erregt, habe

1) Ὥστε μὴ τὰς ἁπανταχόσε ἐκκλησίας διαταραχθῆναι.

er, der Kaiſer, ſich viele Mühe gegeben, die begonnenen Unruhen zu unterdrücken, und deshalb oft zu dem Patriarchen geſchickt; denn man habe nach ſeiner Überzeugung an dem von den Vätern zu Nicäa überlieferten und zu Epheſus beſtätigten reinen Glauben genug. Weil aber der Patriarch durch ſeine wiederholten Aufforderungen ſich doch nicht habe wollen bewegen laſſen, von dieſen Streitigkeiten abzuſtehen, ſo habe es der Kaiſer nicht für ſicher gehalten, einen ſolchen Streit über den Glauben ohne Zuziehung der angeſehenſten Biſchöfe aus allen Gegenden verhandeln zu laſſen; deshalb ſey dieſes allgemeine Concil verſammelt worden, um Alles von Neuem zu unterſuchen, um jede teufliſche Wurzel auszurotten, [1]) die Anhänger der Läſterungen des gottloſen Neſtorius aus den Kirchen auszuſtoßen und zu verordnen, daß die orthodoxe Lehre unerſchütterlich veſt beobachtet werde. Dioskur wurde vom Kaiſer zum Präſidenten des Concils ernannt, und zur Seite ſollten ihm ſtehen der Biſchof Juvenalis von Jeruſalem und der Biſchof Thalaſſius von Cäſarea in Kappadocien. Das Letzte war jedoch auf eine ſolche Art ausgeſprochen, welche deutlich genug die Vorausſetzung enthielt, daß ſie ſich nur als Werkzeuge Dioskurs gebrauchen laſſen ſollten; denn es war von jenen beiden Biſchöfen geſagt, daß ſie und alle ſolche warme Freunde der Orthodoxie mit dem Dioskur einverſtanden ſeyn würden. Die Richter des Eutyches, wie der Patriarch Flavian, ſollten der Synode beiwohnen, aber nicht als Richter und nicht als Stimmgeber, ſondern um die Entſcheidung des Concils, welches von Neuem die Sache unterſuchen ſollte, zu vernehmen. Schon in dem erſten Ausſchreiben des Concils hatte der Kaiſer verordnet, daß Theodoret nur in dem Falle auf der Synode erſcheinen ſolle, wenn die ganze Verſammlung es für gut halten würde; falls aber eine Verſchiedenheit der Meinungen in

1) *Πᾶσαν διαβολικὴν ἐκκόψαι ῥίζαν*, d. h., wie es auch gleich erklärt wird, die teufliſche Ketzerei des Neſtorius.

dieſer Hinſicht ſtattfände, ſo ſollte er ausgeſchloſſen bleiben. Dadurch war ſchon deutlich genug vorausgeſagt, daß Theodoret nicht werde zugelaſſen werden. Doch fürchtete man noch zu ſehr den Einfluß der verdienten Achtung, in welcher dieſer treffliche Mann bei Vielen ſtand. Deshalb erklärte der Kaiſer in dem an Dioskur erlaſſenen Schreiben, wodurch er ihn zum Präſidenten der Verſammlung ernannte, „weil es wohl geſchehen könne, daß manche neſtorianiſch Geſinnte ſich alle Mühe geben würden, um es auf alle Weiſe durchzuſetzen, daß Theodoret der Verſammlung beiwohne, deshalb ſolle nur Dioskur darüber die Entſcheidung haben; denn Diejenigen, welche zu der zu Nicäa und nachher zu Epheſus veſtgeſtellten Glaubenslehre etwas hinzuzuſetzen oder von derſelben etwas hinwegzunehmen wagten, ſollten auf der Synode gar keine Stimme haben, ſondern dem Richterſpruch derſelben vielmehr unterworfen ſeyn.“ Während daß ſo alle Gegner der alexandriniſchen Glaubenslehre deutlich genug als Neſtorianer von der Synode ausgeſchloſſen wurden, wurde hingegen die andere Parthei auf ganz willkührliche Weiſe begünſtigt. Der Kaiſer verordnete, „weil in manchen Gegenden des Orients die rechtgläubigen Archimandriten [1]) mit den Biſchöfen, welche von der neſtorianiſchen Gottloſigkeit angeſteckt ſeyn ſollten, in Streit ſeyen, ſo ſolle der Abt Barſumas, als der Repräſentant jener erſteren, Sitz und Stimme auf dem Concil haben.“ Der Kaiſer hatte zwei Staatsbeamte, wie er erklärte, durch ihre Rechtgläubigkeit bewährte Männer, ausgewählt, um als ſeine Bevollmächtigte den Verhandlungen beizuwohnen. In der ihnen gegebenen Inſtruktion wurde ihnen geſagt, „daß, wenn ſie wahrnehmen ſollten, daß Einer zum Nachtheil des heiligen Glaubens Unruhen errege, ſo ſollten ſie einen Solchen in ſichere Verwahrung bringen und dem Kaiſer darüber berichten.“ Das heißt alſo, daß ſie be-

1) Eben jene Parthei, mit der, wie wir früher bemerkten, Theodoret und ſeine Freunde ſo viel zu kämpfen hatten.

rechtigt ſeyn ſollten, alle Diejenigen zu entfernen, welche in der Oppoſition gegen den alexandriniſchen Monophyſitismus frei ihre Überzeugung auszuſprechen wagten.

Solchen Anordnungen entſprach der Verlauf dieſes mit Recht durch den Beinamen der Räuberſynode (*σύνοδος ληστρικὴ*) in der Kirchengeſchichte gebrandmarkten Concils. Dioskur herrſchte hier durch ſeine alle Andere überſchreiende Stimme, durch den Einfluß der kaiſerlichen Kommiſſäre, mit deren Macht er drohen konnte, durch die fanatiſche Wuth ſeiner ägyptiſchen Parthei, wie auch beſonders der großen Schaar jener den Barſumas begleitenden Mönche, deren wildes Geſchrei wohl alle Gewaltthaten befürchten laſſen konnte, durch den Schrecken, welchen die Schaar der rüſtigen Krankenwärter [1]) und der Soldaten, welche in die Verſammlung eingelaſſen wurden, um den Widerſpenſtigen zu drohen, vor ſich her verbreiteten [2]) — und endlich durch die Feigheit oder Charakterloſigkeit ſo vieler Biſchöfe, welchen die Wahrheit nicht das Höchſte war. Nichts konnte mit dem Geiſte des Evangeliums mehr in Widerſpruch ſtehen, als der die herrſchende Parthei dieſes Concils beſeelende Fanatismus für dogmatiſche Begriffsformeln, in denen man den Chriſtus, welcher Geiſt und Leben iſt, zu haben wähnte, obgleich man ihn durch Geſinnung und Handeln verläugnete. Theodoret erzählt, [3]) daß, als der Verſammlung ein Klaglibell gegen einen Biſchof übergeben wurde, den man der Unkeuſchheit und mancher anderen laſterhaften Handlungen beſchuldigt hatte, Dioskur als Präſident dieſe

1) Parabolanen; ſ. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 326.

2) Der Biſchof Baſilius von Seleucia in Iſaurien ſagte auf dem Concil zu Chalcedon zu Dioskur, um das, was er auf dem Concil zu Epheſus im Widerſpruch mit ſeiner Überzeugung gethan hatte, zu entſchuldigen: *Πολλὴν ἐπέστησας ἡμῖν τότε ἀνάγκην τὴν μὲν ἔξωθεν, τὴν δὲ ἔνδοθεν, τὴν δὲ ἀπὸ τῆς γλώσσης σου· εἰςέτρεχον γὰρ εἰς τὴν ἐκκλησίαν στρατιῶται μετὰ ὅπλων, καὶ εἱστήκεισαν οἱ μονάζοντες μετὰ Βαρσουμᾶ καὶ οἱ παραβαλανεῖς καὶ πλῆθος ἄλλο πολύ.* S. Concil. Chalc. act. I. bei Harduin. T. II. f. 213.

3) Ep. 147 ad Joannem Germaniciae. T. IV.

Anklage zurückwies, indem er ſagte: „Wenn ihr eine Anklage gegen ſeine Orthodoxie habt, nehmen wir ſie an, denn wir ſind nicht hierhergekommen, über Unkeuſchheit zu richten.“ Charakteriſtiſch ſagt Theodoret bei dieſer Gelegenheit von ihnen, ſie hätten ſo gehandelt, als ob Chriſtus nur eine Glaubenslehre vorgeſchrieben, für das Leben aber keine Geſetze gegeben hätte.[1]) Einige Beiſpiele aus den Verhandlungen mögen zum Belege dieſer Schilderung dienen.

Der Plan, nach welchem Dioskur ſelbſt auf dieſem Concil handelte, war derſelbe, den er bisher durch Andere, welche ihm zu Organen dienten, verfolgt hatte, der Plan, Alles, was dem alexandriniſchen Lehrbegriff entgegenſtand, als eine über die niceniſch-epheſiniſchen Lehrbeſtimmungen hinausgehende häretiſche Neuerung zu verdammen. Er eröffnete die Verhandlungen mit der Erklärung, das Concil zu Nicäa und das Concil zu Epheſus hätten beide denſelben Glauben veſtgeſtellt, es ſey hier Alles auf eine unwandelbare Weiſe veſtgeſetzt worden, verdammt ſey, wer, was dort beſtimmt worden, wieder aufrühre und einer neuen Prüfung unterwerfen wolle. Dieſer Antrag wurde mit ſolchen Ausrufungen des Beifalls aufgenommen: „Darauf beruht das Heil der Welt! Heil dem Biſchof Dioskur, dem großen Wächter des Glaubens!“ Darauf citirte er die Stelle 1. Samuel. 2, 25, aus welcher man die verkehrte Unterſcheidung zwiſchen Sünden gegen Gott und gegen Menſchen und den verkehrten Grundſatz, daß Häreſieen weit ſchwerere Verſündigungen ſeyen als alle andere, abgeleitet hatte. Und er ſetzte dann hinzu, dies auf den gegenwärtigen Fall anwendend: Wenn nun alſo der heilige Geiſt den Vätern beigewohnt und das, was beſtimmt worden, beſtimmt hat, ſo beweiſt ſich, wer hier etwas verändert, als Verächter der göttlichen Gnade. Auch dies wurde „als Stimme des heiligen Geiſtes,“ wie die Synode in ihren Beifallsausrufungen ſich ausſprach, aufgenommen.

1) S. oben.

Der Ausdruck, daß Chriſtus in zweien Naturen beſtehe, war ſchon hinreichend, eine ſo große Bewegung hervorzubringen, daß alle ägyptiſchen Biſchöfe und die ganze Schaar der den Barſumas begleitenden Mönche ausriefen: „Wer von zweien Naturen redet, den ſchneidet ſelbſt entzwei. Wer von zwei Naturen redet, iſt ein Neſtorius.“ Als eine Erklärung des Biſchofs Euſebius von Doryleum über die beiden Naturen in Chriſto vorgetragen wurde, riefen viele Stimmen: „Verbrennt den Euſebius, er werde lebendig verbrannt. Wie er Chriſtus zerſchnitten hat, ſo werde er zerſchnitten.“ [1]) Solche Ausrufungen bei dem Anblicke der Soldaten und der wüthenden Mönche waren wohl hinlänglich, um Viele, welche ſonſt in die Anträge Dioskurs nicht würden eingeſtimmt haben, zu betäuben, ſie ihrer Beſinnung zu berauben und ſie wie gegen ihren Willen fortzureißen, daß ſie das Vorgeſagte nachſprachen. [2])

Zwar hatten nachher auf dem Concil zu Chalcedon die Biſchöfe, welche jenem epheſiniſchen beigewohnt, wohl Urſache, die dort vorgefallenen Gewaltthaten auf eine übertriebene Weiſe darzuſtellen, um ihre frühere Handlungsweiſe dadurch zu beſchönigen, es finden ſich auch manche Widerſprüche in ihren Ausſagen; es erhellt aber doch, daß manche Gewaltthaten, die Unterzeichnung der Conciliumsbeſchlüſſe zu erzwingen, angewandt wurden, daß man Biſchöfe den ganzen Tag in der Kirche eingeſchloſſen hielt, durch Soldaten und Mönche ihnen drohte, bis ſie unterzeichnet hatten, daß man noch unbeſchriebene Papiere, auf welche man nachher ſchreiben konnte, was man wollte, zur Unterzeichnung ihnen vorlegte. [3])

---

1) S. Concil. Chalc. act. I. bei Harduin. T. II. f. 161. E.

2) Ein Biſchof Baſilius von Seleucia ſagt ſelbſt nachher zu ſeiner Entſchuldigung auf dem Concil zu Chalcedon: *Τοσοῦτος ἐγένετο κρότος, ὥστε πάντων ἡμῶν τιναχθῆναι τὴν ψυχήν . . . . ἀχλύος δὲ πληρωθεὶς εἶπον.* L. c. f. 102.

3) L. c. f. 94. Auch Theodoret ſagt bald nach dieſen Vorfällen: *Τῶν συνεληλυθότων οἱ πλεῖστοι βιασθέντες συνέθεντο.* Ep. 142.

Nachdem Dioskur jenes Princip von der alleinigen Geltung des niceniſch-epheſiniſchen Symbols durchgeſetzt hatte, wurde nun auch der auf dem erſten Concil zu Epheſus veſtgeſetzte Canon von Neuem beſtätigt, daß „wer etwas von dieſen Beſtimmungen Verſchiedenes lehre oder einzuführen ſuche, wenn er Biſchof oder Geiſtlicher ſey, ſeiner geiſtlichen Ämter entſetzt, wenn er Laie ſey, von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen ſeyn ſollte.“ Dies Geſetz wurde ſodann ganz willkührlich ohne weitere Unterſuchung auf die Biſchöfe Flavian und Euſebius angewandt. Weil dieſe von jenen Beſtimmungen faſt überall abweichend in allen Gegenden Unruhe und Ärgerniß erregt hätten, ſo ſeyen ſie von ſelbſt in jene veſtgeſetzten Strafen verfallen und von ihren geiſtlichen Ämtern entſetzt. [1]) Viele, welche ſich durch Furcht bewegen ließen, dieſen Urtheilsſprüchen beizutreten, beruhigten ihr Gewiſſen mit der Vorſtellung, daß doch keine neue Lehre, der man beiſtimmen ſolle, aufgeworfen worden, denn es war ja nur von dem Veſthalten der niceniſch-epheſiniſchen Lehrformel die Rede. Sie wollten es ſich

---

1) Als jener Canon von Dioskur vorgetragen wurde, bemerkten manche Biſchöfe ſogleich, daß die Abſetzung Flavians die dabei zum Grunde liegende Abſicht ſey. Als nun darauf Dioskur würklich auf dieſe Abſetzung antrug, ſtanden mehrere Biſchöfe auf und baten ihn, ſeine Kniee umfaſſend, von dieſem Urtheile abzuſtehen. Einer der Biſchöfe führte den charakteriſtiſchen Grund an: Auch er habe ja Presbyteren und müſſe ſich alſo hüten, um eines Presbyters willen einen Biſchof entſetzen zu laſſen. Aber Dioskur blieb hartnäckig; eher wollte er ſich die Zunge abſchneiden laſſen, — ſagte er — als ein anderes Urtheil fällen, und er drohte mit den kaiſerlichen Kommiſſären. Dioskur behauptete zwar, daß dieſe ganze von einigen Biſchöfen auf dem Concil zu Chalcedon gegebene Schilderung der Sache falſch ſey, und er berief ſich auf Zeugen. Aber er konnte leicht ſelbſt vergeſſen haben, was er in heftiger Leidenſchaft geſagt hatte, und natürlich, daß ſolche Dinge von ſeinen Notaren nicht zu Protokoll genommen wurden. Manches in jenen Ausſagen trägt wenigſtens ein zu charakteriſtiſch beſtimmtes Gepräge, als daß man es für erdichtet halten ſollte. S. Concil. Chalc. act. I. bei Harduin. T. II. f. 216.

aber nicht deutlich machen, daß doch Flavian und Euſebius nur aus dogmatiſchen Gründen entſetzt worden. [1]) So traten die Biſchöfe, welche ſelbſt an dem Concil zu Conſtantinopel unter Flavian Theil genommen hatten, dieſen Beſchlüſſen bei. Selbſt Derjenige, welcher durch den Platz, den er in der Kirche einnahm, an der Spitze der Orientalen ſtand, der Patriarch Domnus von Antiochia, ließ ſich zum Beitritt bewegen, uneingedenk der Warnungen, welche ihm der treffliche Theodoret, weiſe in die Zukunft blickend, als die Eröffnung des Concils bevorſtand, gegeben hatte. [2]) Aber dies Nachgeben konnte ihm nichts helfen, Dioskur konnte ihm darum doch ſeine Oppoſition gegen die cyrilliſchen Anathematismen nicht verzeihen, und da er durch Krankheit genöthigt worden, ſich von dem Concil zu entfernen, wurde auch über ihn nachher das Abſetzungsurtheil ausgeſprochen. [3]) Daſſelbe Urtheil traf den Theodoret und mehrere andere der würdigſten Biſchöfe des Orients.

Durch ein kaiſerliches Edikt wurde Theodoret auch aus ſeinem Kirchenſprengel entfernt, und er mußte ſich in das Kloſter, wo er ſeine erſte Bildung erhalten hatte, zurückziehen. Seine Feinde legten es darauf an, daß er ſelbſt an dem Nothwendigen Mangel leiden ſollte, und Manche fürchteten zu ſehr die Macht der herrſchenden Parthei, um ſich ſeiner anzunehmen. [4]) Es gab aber auch fromme Biſchöfe, welche in ihren Liebeserweiſungen gegen den für die

---

1) *Μηδεμίαν γεγενῆσθαι περὶ τὸ δόγμα καινοτομίαν.* Ep. 147.

2) S. Theodoret. ep. 112. Theodoret machte hier den Patriarchen mit Recht darauf aufmerkſam, daß aus allen bisherigen Concilien nichts Gutes erfolgt ſey.

3) S. Liberatus c. 12. Dioskur benutzte gegen ihn Briefe, in welchen er ſich gegen die Anathematismen wohl noch gemäßigt genug (eo quod essent obscura) erklärt hatte.

4) Er ſelbſt ſchreibt ep. 134: *Εἰ πάντες ταύτην ἐζήλωσαν τὴν ὠμότητα, οὐδὲν ἕτερον ὑπελείπετο, ἢ ζῶντας μὲν ὑπ' ἐνδείας ἀναλωθῆναι, τελευτήσαντας δὲ μὴ τάφῳ παραδοθῆναι, ἄλλα κυνῶν καὶ θηρῶν γενέσθαι βοράν.*

Wahrheit leidenden Mann mit einander wetteiferten. Theodoret, der an die Einſchränkung ſeiner ſinnlichen Lebensbedürfniſſe gewöhnt, nur ſehr Weniges zur Befriedigung derſelben brauchte, wies die meiſten Gaben zurück, indem er ſeinen Freunden ſchrieb, „daß der Gott, welcher auch den Raben reichliche Nahrung gebe, den nothwendigen Unterhalt ihm bisher darreiche." [1]) Wenn wir unter ſo vielen Biſchöfen des Orients von der einen Seite Herrſchſucht und Gewaltthätigkeit, von der andern Seite knechtiſchen Sinn und Feigheit walten ſehen, macht der Anblick der über alle Menſchenfurcht erhabenen Standhaftigkeit, der Seelenruhe unter allen Stürmen, der Glaubenszuverſicht im Kampfe für die Wahrheit bei einem Theodoret einen deſto erfreulicheren Eindruck. [2])

---

1) Ep. 123.

2) Einige aus ſeinen Briefen ausgehobene Züge mögen hier zum Beleg dienen. Als er zuerſt die Nachricht von ſeiner Verurtheilung erhielt, ſchrieb er ep. 21: „Alle Leiden, welche uns um der göttlichen Lehre willen treffen, ſind uns ſehr willkommen. Es kann nicht anders ſeyn, wenn wir wahrhaft glauben an die Verheißungen des Herrn, daß dieſer Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht werth ſey, die an uns ſoll offenbaret werden, Röm. 8, 18. Und was ſage ich von dem Genuſſe der zukünftigen Güter? Denn wenn auch dem für die Wahrheit Kämpfenden gar keine Belohnung verliehen wäre, ſo wäre doch die Wahrheit an und für ſich ſelbſt ſchon genug, ihre Freunde dazu zu bewegen, allen Gefahren für dieſelbe mit allen Freuden entgegenzugehen." Er entwickelt darauf ſchön aus den Briefen des Apoſtels Paulus, aus den Stellen Röm. 8, 35—38, wie der Apoſtel keinen Lohn verlangt, ſondern die Liebe zum Heiland ſelbſt ihm mehr als aller Lohn geweſen ſey. — Die in den Schriften der antiocheniſchen Kirchenlehrer beſonders hervorſtrahlende Lehre von der reinen, uneigennützigen Liebe. — Diejenigen, welche ihm riethen zu ſchweigen und ſich in die Zeit zu fügen — eine ſogenannte *οἰκονομία* — wies er zurück, indem er ihnen die Aufforderungen der heiligen Schrift zur freien Verkündigung der Wahrheit entgegenhielt, und er erinnerte ſie an die beherzigenswerthe Wahrheit, daß die übrigen Kardinaltugenden ohne die Tapferkeit nichts vermöchten, ep. 122. Indem er das bevorſtehende Gericht Gottes über die Urheber des Unrechts vorherſagte, wünſchte er nur, daß ſie ſelbſt früher von dem Unrecht ab-

So hatte denn nun die Parthei Dioskurs durch die Macht des Hofes die orientaliſche Kirche unterdrückt. Die Einen veränderten ihren Glauben nach dem Wechſel der Umſtände und beugten ſich vor der herrſchenden Parthei,[1]) Andere, wenn auch für ſich ſelbſt der Wahrheit treu, wagten doch nicht zur Vertheidigung derſelben ihre Stimme zu erheben. Die Männer freien und furchtloſen Geiſtes waren von ihren Gemeinden vertrieben und verbannt. In dieſer traurigen Lage blieb der unterdrückten orientaliſchen Kirche nur Eine Zuflucht übrig, die Zuflucht zur abendländiſchen Kirche, welche von dem Einfluſſe der politiſchen Macht frei geblieben und von allen dieſen Kämpfen nicht berührt worden war, und beſonders zu dem Biſchof der alten Welthauptſtadt, durch deſſen mächtigen Einfluß am römiſchen Kaiſerhofe man auch Hülfe von dorther zu erhalten hoffen konnte.

Jenen ſo bedeutenden Platz in der Kirche nahm damals ein Mann von großem Charakter, ausgezeichneter Kraft und Veſtigkeit ein, Leo der Große. Dieſer war von Anfang an in die Theilnahme an dieſen Streitigkeiten hineingezogen worden. Zuerſt hatte ſich Eutyches, nachher Flavian an ihn gewandt. Sobald er genaue Nachricht von dem Gegenſtande des Streites mit dem Eutyches erhalten, ſtimmte er in das Verdammungsurtheil über die Lehre deſſelben ein, und er äußerte nur den Wunſch, daß man mit Milde den Eutyches zum Widerruf zu bewegen ſuche und, wenn er dazu ſich verſtehe, ihm Verzeihung zu Theil werden laſſe. Er ſchrieb nachher an Flavian einen in der Geſchichte der Glaubenslehre epochemachenden Brief, in

---

ſtehen möchten, „damit wir nicht, wenn wir ſie Strafe leiden ſehen, ſie zu betrauern genöthigt werden,“ ep. 124. „Was iſt ohnmächtiger als Diejenigen, denen die Wahrheit fehlt,“ ſchrieb er ep. 129.

1) Von Solchen ſagt Theodoret ep. 147: *Ποῖοι πολύποδες οὕτως πρὸς τὰς πέτρας τὴν οἰκείαν ἐναλλάττουσι χρόαν ἢ χαμαιλέοντες πρὸς τὰ φύλλα τὸ χρῶμα, ὡς οὗτοι τὴν γνώμην πρὸς τοὺς καιροὺς μεταβάλλουσιν;*

welchem er die Norm zur Entſcheidung jener Streitigkeiten geben wollte, indem er die Lehre von Einem Chriſtus als Einer Perſon in zwei ihre eigenthümlichen Eigenſchaften unverändert beibehaltenden, aber in Gemeinſchaft mit einander würkenden Naturen ausführlich entwickelte, und auf dieſen Brief wies er von nun an immer hin. Da ihn der Kaiſer Theodoſius zur Theilnahme an dem epheſiniſchen Concil aufgefordert hatte, ſandte er als ſeine Abgeordneten den Biſchof Julius von Puteoli, den Presbyter Renatus, den Diakonus Hilarus und den Notar Dulcitius dahin ab. Dieſe Abgeordneten waren Zeugen der Gewaltthätigkeiten, welche auf jener Synode verübt wurden, ſie ſpielten aber daſelbſt eine ſehr unbedeutende Rolle; vergebens ſuchten ſie auch nur das durchzuſetzen, daß ihnen den Brief Leo's öffentlich vorzuleſen erlaubt wurde. Ohne es ihnen geradezu abzuſchlagen, wußte es der hier herrſchende Dioskur doch immer geſchickt zu hintertreiben. [1]) Da der Patriarch

1) Dioskur hatte zuerſt ſelbſt darauf angetragen, daß der Brief vorgeleſen werden ſolle, obgleich es ihm wohl nicht Ernſt damit war. Darauf aber ſagte der erſte Sekretär der alexandriniſchen Kirche (primicerius notariorum), der Presbyter Johannes, welcher die officiellen Urkunden vorzutragen hatte, er habe die kaiſerliche Sacra an das Concil in Händen. Die Ehrfurcht vor dem Kaiſer erforderte nun, daß dieſes Schreiben zuerſt vorgeleſen wurde, und der Brief Leo's wurde darüber vergeſſen. S. Concil. Chalc. act. I. bei Harduin. T. II. f. 90. Als nachher davon die Rede war, daß die Akten der *σύνοδος ἐνδημοῦσα*, von welcher Eutyches verdammt worden, vorgeleſen werden ſollten, und die römiſchen Abgeordneten gefragt wurden, ob ſie auch damit zufrieden ſeyen, erklärten ſie ſich einverſtanden, unter der Bedingung, daß zuerſt Leo's Brief an Flavian vorgeleſen werde. Nun erklärte aber Eutyches, die römiſchen Abgeordneten ſeyen ihm verdächtig, denn ſie ſeyen nach ihrer Ankunft bei dem Patriarchen Flavian abgeſtiegen, ſie hätten bei ihm gefrühſtückt, ſeyen häufig bei ihm zuſammengekommen, und Flavian habe ihnen alle mögliche Ehre erwieſen. Er müſſe daher verlangen, daß, wenn ſie auf etwas Ungerechtes gegen ihn antrügen, dies ihm nicht zum Nachtheil gereichen dürfe. Der Biſchof Dioskur erklärte darauf, allerdings ſey es billig, daß zuerſt jene Akten vorgeleſen würden, und dann ſolle die Vorleſung des Briefes darauf folgen. Aber nachdem dies ge-

Flavian gegen die Rechtmäßigkeit des von dem epheſiniſchen Concil gefällten Urtheils proteſtirte, hatte der römiſche Diakonus den Muth, in dieſe Proteſtation einzuſtimmen, [1]) und Flavian übergab ihm eine Appellation an ein größeres in Italien zu verſammelndes Concil. Es gelang dem Hilarus, den Gewaltthätigkeiten Dioskurs zu entfliehen und auf Umwegen nach Rom zu kommen, wo er ſeinem Biſchof von der Verhandlungsweiſe des epheſiniſchen Concils eine treue Schilderung entwarf und ihm die Appellation übergab. [2]) Auch der Biſchof Theodoret nahm durch einen merkwürdigen Brief [3]) zu einer ſolchen Appellation ſeine Zuflucht.

Es würkten nun manche verſchiedenartige Triebfedern bei dem Biſchof Leo zuſammen, um von jetzt an die Art, wie er an dieſen Angelegenheiten Theil nahm, zu beſtimmen. Von der einen Seite trieb ihn der Eifer für die reine Lehre, die Theilnahme an der unterdrückten Unſchuld, der Unwille über das ungeiſtliche Verfahren zu Epheſus, von der andern Seite die ihn ſchon ganz erfüllende Idee, daß ihm als dem Nachfolger Petri eine gewiſſe Aufſicht und ein Gericht über die ganze Kirche gebühre, — alles Dies kam bei ihm zuſammen, ſeiner Handlungsweiſe ihre Richtung zu geben. Sobald er jene Nachrichten durch ſeinen Diakonus empfangen hatte, ſprach er in ſeinen nach dem

---

ſchehen war, erinnerte wiederum Keiner daran, daß Leo's Brief vorzuleſen ſey. Act. Chalc. I. f. 110. Zum dritten Male benutzte der römiſche Diakonus Hilarus die Gelegenheit, als Dioskur den Antrag von der unwandelbaren Geltung der niceniſch-epheſiniſchen Glaubensbeſtimmungen gemacht hatte, und indem er bezeugte, daß dieſe Lehre mit dem Glauben der Väter, ſowie auch mit jenem Briefe Leo's übereinſtimme, ſetzte er hinzu, wenn ſie dieſen Brief vorleſen laſſen wollten, würden ſie erkennen, daß derſelbe nichts Anderes als die Wahrheit enthalte. Aber wiederum ignorirte man dieſe Aufforderung. L. c. f. 255. E.

1) L. c. f. 258. 2) L. c. f. 34.

3) S. von demſelben oben Bd. III., S. 338 in der Geſchichte der Kirchenverfaſſung.

Orient gerichteten Briefen ſeine Unzufriedenheit mit dem willkührlichen Verfahren des epheſiniſchen Concils auf das Nachdrücklichſte aus,[1]) und er drang auf die Verſammlung eines neuen Concils in Italien. Der Einfluß Leo's bewürkte, daß von dem abendländiſchen Kaiſerhofe in gleichem Sinne nach Conſtantinopel geſchrieben wurde. Aber für's Erſte konnte durch alles Dies doch nichts ausgerichtet werden. Man hatte dem Kaiſer Theodoſius eine ſo falſche Darſtellung von allem Vorgefallenen gegeben, und er war von derſelben ſo ſehr abhängig, der wahre Zuſtand der orientaliſchen Kirche war ihm ſo ſehr verborgen, daß er dem Kaiſer Valentinian III. ſchreiben konnte, es ſey zu Epheſus Alles mit aller Freiheit und der Wahrheit ganz gemäß verhandelt worden, es ſeyen nur die unwürdigen Biſchöfe entſetzt worden, den Flavian habe die verdiente Strafe getroffen, und nach deſſen Entſetzung herrſche aller Friede und alle Eintracht in den Kirchen, und es regiere nichts Anderes als die reine Wahrheit.

Unterdeſſen wurde man doch durch die Wahl des neuen Patriarchen von Conſtantinopel, welcher dem entſetzten Flavian nachfolgen ſollte, des Anatolius, genöthigt, neue Unterhandlungen mit dem römiſchen Biſchof anzuknüpfen; denn man wünſchte denſelben auch in der abendländiſchen Kirche anerkannt zu ſehen, was man ohne die Stimme des römiſchen Biſchofs nicht erlangen konnte. Leo aber wollte ſich zur Anerkennung des Anatolius nur unter der Bedingung verſtehen, wenn dieſer unzweideutige Beweiſe ſeiner Rechtgläubigkeit geben, die Lehre des Eutyches wie des Neſtorius verdammen, unter mehreren anderen Urkunden der reinen Lehre auch den Brief Leo's an Flavian unterzeichnen werde.[2]) Er ſchickte auch, um dies ausführlicher mit dem

---

1) Von ihm rührt zuerſt der Name her, durch welchen dies Concil in der Kirchengeſchichte gebrandmarkt wurde: Ephesinum non judicium, sed latrocinium. Ep. 95 ed. Ballerin., nach anderen Ausgaben ep. 75.

2) S. Leo's Briefe an den Kaiſer Theodoſius, an die Pulcheria und

Patriarchen zu verhandeln, nach Conſtantinopel eine Geſandtſchaft, welche aus zweien Biſchöfen, unter denen der Biſchof Abundius von Como Einer war, und aus zweien Presbyteren beſtand.

Unterdeſſen hatte ſich zu Conſtantinopel in den öffentlichen Angelegenheiten manche den Abſichten Leo's ſehr günſtige Veränderung ereignet. Dioskur hatte ja ſeinen Sieg der Macht des Chryſaphius und der Kaiſerin Eudokia großentheils verdankt. Nun aber fiel Chryſaphius in Ungnade und wurde exilirt. Der Kaiſer entzweite ſich mit ſeiner Gattin Eudokia, und dieſe zog ſich nach der Gegend von Jeruſalem zurück. Pulcheria, die Gönnerin Flavians, wurde wieder an den Hof gerufen, und ſie erhielt von Neuem mächtigen Einfluß. [1]) Durch dieſe Veränderungen begünſtigt, konnte Leo ſchon weit mehr zu Conſtantinopel durchſetzen. Schon ließ Pulcheria Flavians Leichnam nach Conſtantinopel bringen und ihn dort mit aller einem Patriarchen gebührenden Ehre beſtatten. Dazu kam nun noch, was den entſcheidenden Ausſchlag gab, daß Theodoſius im J. 450 ſtarb, die Pulcheria den Marcian heirathete und ihm die Kaiſerwürde verſchaffte. Eine ganz andere dogmatiſche Richtung erhielt von jetzt an die meiſte Geltung am Hofe. Die um ihres Glaubens willen entſetzten und exilirten Biſchöfe wurden wieder in ihre Kirchenſprengel zurückgerufen. Wie die dogmatiſche Stimmung des Hofes auf das Verfahren ſo vieler Biſchöfe gewöhnlich großen Einfluß zu haben pflegte, ſo erfolgte dies auch jetzt. Viele, welche unter der vorigen Regierung nur der Gewalt oder der Furcht weichend, dem Dioskur ſich angeſchloſſen hatten, oder welche ſchon gewohnt waren, mit ihrer dogmatiſchen Überzeugung den Umſtänden zu dienen, bezeugten jetzt ihre Reue. Der Patriarch Anatolius handelte in Allem, was

---

an die conſtantinopolitaniſchen Äbte, ep. 69 — 71 und das Leben des Biſchofs Abundius von Como, in den actis Sanctor. T. II. m. April.

1) S. Theophan. Chronograph.

ſich auf die Beilegung der Kirchenſpaltung bezog, gemeinſchaftlich mit dem römiſchen Biſchof Leo, und dieſer ſchickte deshalb eine neue Geſandtſchaft nach Conſtantinopel. Er erklärte ſich dahin, daß man den Biſchöfen, welche nur aus Schwäche oder Furcht gefehlt hätten, Verzeihung ſolle zu Theil werden laſſen, wenn ſie Reue zeigten und, wie er ſchon früher von Anatolius verlangt hatte, genügende Erklärungen über ihre Rechtgläubigkeit ausſtellen würden. Nur mit denjenigen Biſchöfen, welche an der Spitze des zweiten epheſiniſchen Concils geſtanden, wie Dioskur, Juvenalis von Jeruſalem, ſollte eine Ausnahme gemacht werden. Das entſcheidende Urtheil über dieſe Letzteren ſollte dem römiſchen Biſchof bis auf genauere Unterſuchung vorbehalten bleiben.

Indeſſen konnten doch die Abſichten und Intereſſen des römiſchen Biſchofs und des kaiſerlichen Hofes nicht ganz mit einander übereinſtimmen. Leo ging von der Vorausſetzung aus, daß es durchaus keiner neuen Unterſuchung der Glaubenslehre bedürfe, da durch das, was unter den bisherigen Streitigkeiten beſtimmt worden, und insbeſondere auch durch ſeinen eigenen Brief an Flavian Alles ſchon hinlänglich entſchieden ſey, daß nur darüber berathen werden könne, wie man gegen Diejenigen, welche früherhin die Parthei des zweiten epheſiniſchen Concils ergriffen hatten, zu verfahren habe. Wolle man deshalb ein allgemeines Concil verſammeln, ſo müſſe dies nach einer Sadt Italiens ausgeſchrieben werden, wie ja auch Flavian an ein in Italien zu verſammelndes Concilium appellirt hatte. [1]) Der Kaiſer aber hatte mit dem dogmatiſchen Intereſſe zugleich auch ein politiſches, er wünſchte eine Spaltung, die ſo tief gewurzelt und ſo weit verbreitet war, die für Kirche

1) Z. B. ep. 82 ad Marcian.: Non cujusmodi sit fides tenenda tractandum est, sed quorum precibus et qualiter annuendum. Ep. 94 ad eundem: Quamvis synodum fieri intra Italiam poposcissem was er in ſeinen Briefen nach Conſtantinopel oft wiederholt.

und Staat ſo zerrüttende Folgen haben konnte, nicht mit Gewalt zu unterdrücken, ſondern Mittel zu einer ruhigen Beilegung derſelben zu finden. Er wünſchte deshalb keine der beiden ſtreitenden Partheien zu beleidigen, und insbeſondere hatte er die in einem Theile des Reiches ſo mächtige, durch ihren wilden Fanatismus ſo gefährliche monophyſitiſche oder ägyptiſche Parthei zu ſchonen. Daher konnte dem Kaiſer die zu vollziehende Aufgabe nicht ſo leicht erſcheinen als dem römiſchen Biſchof, und er konnte auch in der Wahl der Mittel mit ihm nicht übereinſtimmen. Er wünſchte und hoffte — obgleich eine Hoffnung, welche ſich nur ein mit dem Gange der theologiſchen Streitigkeiten unbekannter Laie machen konnte — auf einem allgemeinen Concil durch Unterhandlungen eine ſolche dogmatiſche Formel zu Stande zu bringen, welche zur Grundlage eines Vergleichs zwiſchen beiden Partheien dienen könnte. Dieſen Zweck konnte er aber nur zu erreichen hoffen durch ein ſolches Concil, deſſen Verſammlungsort nahe genug war, um daß man von Conſtantinopel aus auf die Verhandlungen deſſelben Einfluß gewinnen, wenn es nothwendig war der Kaiſer ſelbſt es beſuchen konnte. Daher erließ er das Ausſchreiben zu einem Concil, das ſich im J. 451 zu Nicäa in Bithynien verſammeln ſollte. Dieſe Stadt hatte man wohl gerade deshalb gewählt, um dem Concil durch das Andenken an das erſte niceniſche, deſſen Lehrbegriff es gegen fremdartige Irrthümer von Neuem behaupten ſollte, deſto größere Autorität zu geben. Auch der römiſche Biſchof wurde nun zur Theilnahme an dieſem Concil aufgefordert.

Leo verfuhr unter dieſen Verhandlungen nach denſelben conſequenten Grundſätzen und in demſelben Geiſte, wie bisher, nach dem Geſichtspunkte eines gewiſſen Primats, der ihm über die ganze Kirche zukomme, einer gewiſſen oberrichterlichen Autorität. Nicht allein die damalige politiſche Lage des abendländiſchen Reiches führte er als Grund an, weshalb er nicht ſelbſt auf dem Concil erſcheinen könne,

ſondern auch das alte Herkommen, welches die perſönliche Gegenwart eines römiſchen Biſchofs auf einem auswärtigen allgemeinen Concil nicht zulaſſe, [1]) als wenn dies unter der Würde eines römiſchen Biſchofs ſey, und doch hielt er ſich berechtigt durch ſeine Abgeordneten, drei Biſchöfe und zwei Presbyteren, welche er nach Chalcedon ſandte, dort den Vorſitz auszuüben; [2]) und in der That verfuhren ſie auf dem Concil oft auf eine ſolche Weiſe, daß ſie ſich im Namen des römiſchen Biſchofs eine gewiſſe oberrichterliche Autorität anzumaßen ſchienen, [3]) obgleich zugleich der Patriarch Anatolius von Conſtantinopel ſich als Präſident der Synode betrachtete. [4])

Es ſollte nun die Kirchenverſammlung zu Nicäa, wo ſchon 630 Biſchöfe angekommen waren, eröffnet werden; aber die Unruhen, welche dort durch fanatiſche Geiſtliche, Mönche und Laien, wahrſcheinlich von der Parthei Dioskurs, erregt wurden und welche die Auftritte des zweiten epheſiniſchen Concils zu wiederholen drohten, zeigten dem Kaiſer wohl, wie nothwendig es ſey, den Verſammlungsort

---

1) S. ep. 93 an die Synode zu Nicäa: Nec ulla poterat consuetudo permittere. So auch die Abgeordneten Leo's im Anfange der dritten Verhandlung des Concils: Ἐπειδήπερ οὔτε τὸ τῆς ἀρχαιότητος ἔθος ἔσχηκε τοῦτο.

2) Ep. 93 an die Synode zu Nicäa: In his fratribus, qui ab apostolica directi sunt, me synodo vestra fraternitas aestimet praesidere.

3) So z. B. ſagte der römiſche Abgeordnete in der dritten Verhandlung, der apoſtoliſche Stuhl habe den reuigen Biſchöfen des zweiten epheſiniſchen Concils Verzeihung bewilligt, l. c. f. 346. Als Dioskur in der Mitte der Synode ſeinen Sitz nehmen wollte, erklärten die römiſchen Abgeordneten, ſie hätten von dem Biſchof der Stadt Rom, welcher das Haupt aller Kirchen ſey (κεφαλῆς ὑπάρχοντος πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν), Auftrag, dies nicht zu dulden, denn er habe gewagt eine Synode zu halten ohne Zuziehung des apoſtoliſchen Stuhls, was nie geſchehen ſey und nicht geſchehen dürfe. Sie erklärten ſich entſchloſſen wegzugehen, wenn dies zugelaſſen werde. Concil. Chalc. act. I. f. 68.

4) Leo und Anatolius zugleich ἐξάρχοντες τῆς συνόδου genannt. L. c. act. IV. f. 436.

des Concils der Reſidenz und dem Einfluſſe der Regierung näher zu bringen; die römiſchen Abgeordneten erklärten auch dem Kaiſer, daß ſie es nicht wagten, der Synode beizuwohnen, wenn nicht er ſelbſt bei derſelben gegenwärtig ſeyn wolle. Um daher das Concil beſſer leiten zu können, verſetzte es der Kaiſer von Nicäa nach Chalcedon.[1]) Bei der Nähe der Reſidenz konnte es nun geſchehen, was man eben beabſichtigte, daß die erſten Staatsbeamten und der kaiſerliche Senat den Verſammlungen beiwohnten und daß, wenn etwas Bedenkliches vorfiel, es dem Kaiſer ſogleich berichtet und ein Verhaftungsbefehl von demſelben eingeholt werden konnte.

Der kaiſerliche Hof hatte ſich eine Aufgabe geſtellt, deren Löſung zu dem Allerſchwerſten gehörte, zwei von fanatiſcher Wuth gegen einander beſeelte Partheien mit einander zu verſöhnen und zu vereinigen. Dies zeigte ſich gleich anfangs bei der Art, wie Theodoret von den beiden Partheien aufgenommen wurde, da er als Ankläger ſeiner früheren Richter und um ſeine feierliche Rechtfertigung zu erhalten, in der Mitte des Concils erſchien. Während er von den Orientalen mit den Äußerungen enthuſiaſtiſcher Theilnahme aufgenommen wurde, entwürdigten die Biſchöfe der ägyptiſchen Parthei ihren geiſtlichen Charakter durch wiederholte Ausrufungen des blind eifernden Fanatismus: „Werft den Juden, den Feind Gottes, den Chriſtusläſterer hinaus!“ und um die Kaiſerin daran zu erinnern, daß ſie als Diejenige, welche den Neſtorianismus geſtürzt, auch dieſen Neſtorianer nicht dulden dürfe, fügten ſie ſchreiend hinzu: „Lange lebe die Kaiſerin, lange lebe der rechtgläubige Kaiſer!“ ſo daß ſie von den vornehmen Laien, welche im Namen des Kaiſers der Synode beiwohnten, es ſich mußten ſagen laſſen, ſolche pöbelhafte Ausrufungen ziemten den Biſchöfen nicht und würden keiner Parthei etwas

1) S. den Brief Marcians an die Synode zu Nicäa f. 48 u. 49 l. c., und Liberatus c. 13.

nützen; aber die Biſchöfe rechtfertigten ſich damit, „ſie ſchrieen um der Frömmigkeit und um der Rechtgläubigkeit willen.“ [1])

Freilich offenbarte ſich bald der Einfluß der veränderten Stimmung des Hofes auf die Biſchöfe, welche auf dem epheſiniſchen Concil ſich dem Dioskur angeſchloſſen hatten, ſelbſt ſolche, welche mit ihm an der Spitze der Synode geſtanden; ſchon während der erſten Verhandlung gingen die Meiſten von der rechten Seite, wo die ägyptiſche Parthei ſaß, zur linken über, wo die Orientalen unter dem Vorſitze der römiſchen Abgeordneten ſaßen. [2]) Öfters ertönte auf dem Concil, wie als von der Abſetzung aller derjenigen Biſchöfe, welche an der Spitze des zweiten epheſiniſchen Concils geſtanden, die Rede war, der Ausruf: „Wir Alle haben geſündigt, wir Alle bitten um Verzeihung!“ Manche entſchuldigten ihre auf jenem erſten Concil geſpielte Rolle ſchlecht genug mit dem Gebote der Kaiſermacht und mit der Gewalt, die ſie erlitten; aber ſie mußten von den vornehmen Laien ſich ſagen laſſen, daß in Glaubensſachen eine ſolche Entſchuldigung nicht gelten könne, [3]) und Dioskur hatte wohl guten Grund zu behaupten, daß eine ſolche Entſchuldigung zugleich eine Anklage enthalte. [4])

Obgleich aber die Stimmung des Hofes einen ſo großen Einfluß auf das Verfahren der Biſchöfe ausübte, und ob-

---

1) *Δι᾽ εὐσέβειαν κράζομεν.* Concil. Chalc. act. I. f. 74.

2) L. c. f. 130. 3) L. c. f. 106.

4) Der Biſchof Baſilius von Seleucia in Iſaurien entſchuldigte ſeine Unterzeichnung des über den Patriarchen Flavian ausgeſprochenen Urtheils damit, dem Richterſtuhle der hundert und zwanzig oder hundert und dreißig Biſchöfe übergeben, habe er ſich gezwungen geſehen, ihren Beſchlüſſen zu gehorchen. Da Dioskur darauf zu ihm ſagte, er habe ſich ſelbſt das Urtheil geſprochen, daß er aus Menſchenfurcht das Recht übertreten, gab er die ſonderbare Antwort: wenn er mit weltlichen Behörden zu handeln gehabt hätte, wäre er wohl bereit geweſen, den Märtyrertod zu ſterben, aber mit ſeinen Vätern habe er nicht rechten können. L. c. f. 102.

gleich ſich beide Partheien zur Vernichtung der epheſiniſchen Verhandlungen vereinigt hatten, ſo dauerte doch die Spaltung unter ihnen noch immer fort, und es konnte den kaiſerlichen Staatsbeamten, welche die Abſichten des Kaiſers bei der Synode durchſetzen ſollten, nicht ſo leicht gelingen, durch ein gemeinſames Symbol ſie mit einander zu vereinigen und dadurch die Spaltungen in der orientaliſchen Kirche, deren ſich immer erneuernde Ausbrüche man fürchtete, ein Ende zu machen. Schon der Antrag zur Entwerfung eines ſolchen neuen Symbols fand bei Vielen heftigen Widerſtand, weil ſie die Abſichten der Politik, welche zu ihrem dogmatiſchen Eifer nicht paßten, wohl durchſchauten und zu der ganzen Sache kein Vertrauen hatten.[1]) Der Patriarch Anatolius ſtellte unterdeſſen, während daß die übrigen Verhandlungen des Concils fortgingen, mit auserwählten Biſchöfen Berathungen über die Glaubensſache an. Er ließ ſich mit Denjenigen, welche gegen die Beſtimmungen in dem Briefe des Biſchofs Leo, der ſymboliſches Anſehn erhalten ſollte, manches Bedenken hatten, in die Unterſuchung ihrer Zweifel ein, und er ſuchte ſie zu beſchwichtigen, was ihm auch gelungen zu ſeyn ſcheint. Aber als das Symbol, welches das Ergebniß jener geheimen Berathungen war, der Verſammlung vorgelegt wurde, konnte es an neuen Anſtößen nicht fehlen. Denn wenngleich ein Vergleich zwiſchen beiden Partheien dadurch vermittelt werden ſollte, ſo mußte man ſich doch auf vorherrſchende Weiſe entweder mehr an die Formel der ägyptiſchen oder die Formel der römiſch-orientaliſchen Parthei anſchließen, und darnach mußte man die eine oder die andere Parthei beleidigen. Das Glaubensſymbol, welches zuerſt vorgetragen wurde,[2]) ſcheint beſonders nach dem vorherrſchenden

---

1) S. Concil. Chalc. act. II. f. 286.

2) Man hatte wohl gute Gründe, daſſelbe den Akten des Concils nicht einzuverleiben, daher wir nur aus der Art, wie es aufgenommen wurde, auf den Inhalt deſſelben zurückſchließen können.

Intereſſe der ägyptiſchen Parthei entworfen worden zu ſeyn. Es enthielt die Beſtimmung, daß Chriſtus aus zweien Naturen beſtehe, was mit dem ägyptiſchen Lehrbegriffe wohl übereinſtimmte, nach welchem die Naturen dem Begriffe nach, aber nicht in der Würklichkeit von einander unterſchieden werden ſollten. [1]) Aber einige der orientaliſchen Biſchöfe waren mit jenem Symbol, welches von der andern Parthei mit lautem Beifall aufgenommen wurde, unzufrieden. Die römiſchen Abgeordneten erklärten, wenn man mit dem Briefe Leo's nicht übereinſtimme, ſo möge man ſie zu Hauſe gehen laſſen und es werde in Rom ein Concil gehalten werden. Dieſe Drohung, welche eine Spaltung zwiſchen der orientaliſchen und der occidentaliſchen Kirche befürchten ließ, war hinreichend, den kaiſerlichen Hof zu ſchrecken, und man wünſchte den Biſchof Leo um deſto mehr zu ſchonen, da man durch die ſeinen dogmatiſchen Entſcheidungen erwieſene Ehre ihn zur Anerkennung des dem Patriarchen von Conſtantinopel eingeräumten Ranges [2]) zu bewegen hoffte. Deshalb hatte man ſich ſchon ſo viele Mühe gegeben, dem Briefe des Leo an Flavian, mit dem ein Theil der Biſchöfe nicht zufrieden ſeyn konnte, ſymboliſche Geltung zu verſchaffen. [3]) Die Staats-

---

1) Daß dies die Hauptſache war, geht hervor aus den Unterhandlungen des Patriarchen Anatolius mit den Biſchöfen, welche er zu einer Veränderung des Symbols zu bewegen ſuchte. Nach denſelben Grundſätzen, welche ſie zur Abſetzung Dioskurs bewogen hätten, ſagte er zu ihnen, müßten ſie auch das Symbol verwerfen; denn Dioskur habe den Flavian deshalb entſetzt, weil er die Lehre von den beiden Naturen behauptet, das Symbol aber enthalte die Beſtimmung, daß Chriſtus aus zwei Naturen (nicht in) beſtehe. Er wollte wohl ſagen, das Symbol enthalte die Lehre des verurtheilten Dioskur, nicht die Lehre des durch die Synode gerechtfertigten Flavian. Aber die Biſchöfe, welche für das Symbol waren, behaupteten nun dagegen, Dioskur ſey nicht aus dogmatiſchen Gründen entſetzt worden. S. Concil. Chalc. act. V. f. 449.

2) S. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 343.

3) Leo wurde in dem an ihn von der Synode gerichteten Briefe aufgefordert, durch jenes Zugeſtändniß dem Kaiſer ſeinen Dank dafür zu

beamten machten daher den Antrag auf einen neuen Ausſchuß zur Unterſuchung des Glaubensſymbols, zu welchem Abgeordnete aus den verſchiedenen Hauptpartheien, namentlich ſechs Orientalen, gewählt werden ſollten, und dieſe ſollten unter dem Vorſitze der römiſchen Abgeordneten wie des Patriarchen Anatolius ihre Verſammlungen und Berathungen halten. Aber der Antrag auf eine Veränderung des Glaubensſymbols wurde von vielen Biſchöfen mit lauten Bezeugungen des Mißfallens aufgenommen. Die kaiſerlichen Bevollmächtigten hielten es für nöthig, von der mißlichen Stimmung der Biſchöfe einen Bericht an den Kaiſer zu erſtatten und ſeine Befehle einzuholen. Es erſchien die kaiſerliche Entſcheidung: entweder ſolle der Antrag einer zu ernennenden Kommiſſion durchgehen und es ſolle von derſelben ein ſolches Symbol, mit dem Alle zufrieden ſeyn könnten und gegen welches kein Bedenken ſtattfinde, entworfen werden, oder es ſollten Alle durch ihre Metropoliten ihren Glauben vorlegen und auf ſolche Weiſe ſolle aller Zwieſpalt gehoben werden, oder wenn ſie auch damit nicht zufrieden wären, ſo bleibe nichts Anderes übrig, als daß man, weil hier keine Vereinigung im Glauben zu Stande kommen könne, im Abendlande ein Concil halten laſſe. Dies Letzte war eine Drohung, welche auf die Biſchöfe wohl würken konnte, ſie ſollten ſich von dem römiſchen Biſchof und von einem römiſchen Concil einen Glauben vorſchreiben laſſen! Aber dieſe Drohung brachte für's Erſte nur Erbitterung hervor. Man hörte ſolche Ausrufungen: Diejenigen, welche mit dem alten Symbol nicht zufrieden wären, ſeyen Neſtorianer, die möchten weggehen,

---

beweiſen, daß er der dogmatiſchen Entſcheidung des römiſchen Biſchofs Geſetzeskraft verliehen, und dem Patriarchen dafür, daß er ſich mit ihm zur Beſtſtellung der reinen Lehre verbunden. S. Mansi Concil. T. VII. f. 154. So machte auch der Patriarch Anatolius ſelbſt in ähnlicher Abſicht ſeine Verdienſte in dieſer Hinſicht vor dem Biſchof Leo geltend in jenem an denſelben gerichteten Briefe, den zuerſt die Brüder Ballerini unter den Werken Leo's herausgegeben haben. Mansi l. c. f. 171.

die möchten nach Rom reiſen. Die Bevollmächtigten erklärten darauf, nachdem wohl manches Andere, was uns nicht berichtet worden, vorhergegangen war, Dioskur habe geſagt, er nehme an, daß Chriſtus aus zwei Naturen beſtehe; aber zwei Naturen in Chriſto könne er nicht gelten laſſen. Leo lehre zwei ohne Vermiſchung, Verwandlung und Trennung mit einander vereinigte Naturen in dem Einen Chriſtus. Mit welchem von beiden ſie übereinſtimmten? Die Biſchöfe, ſchwerlich alle dieſelben, welche ſich jeder Veränderung des früheren Symbols widerſetzt hatten, riefen nun, ſie hätten denſelben Glauben wie Leo, wer dieſem Glauben widerſpreche, ſey ein Eutychianer. Darauf machten die Bevollmächtigten den Antrag, daß man nur jene Beſtimmung aus dem Briefe Leo's in das Symbol aufzunehmen brauche. Nachdem dieſer Antrag allgemein angenommen worden, hielten ſie mit dem erwählten Ausſchuſſe eine geheime Verſammlung, in welcher demnach das neue Glaubensſymbol entworfen wurde. In demſelben wurde beſtimmt, daß der Eine und ſelbe Chriſtus, Sohn, Herr, Eingeborener, erkannt werde in zweien Naturen,[1] ſo daß alle Vermiſchung, Verwandlung und Trennung der beiden Naturen ausgeſchloſſen werde.[2] Keinem ſolle es erlaubt ſeyn, einen andern Glauben als dieſen vorzutragen, anders zu denken oder zu lehren.

---

1) Nicht allein die Berichte des Mönchs Euthymius (ſ. deſſen Lebensbeſchreibung von Cyrill in Analectis Graecis, Paris. 1688) und des Evagrius beweiſen, daß die Leſeart der lateiniſchen Abſchriften des Symbols die richtige und die Leſeart der griechiſchen ἐκ δύο φύσεων falſch iſt, ſondern auch der ganze Hergang der Verhandlungen des Concils beweiſet dies. Offenbar enthielt ja das frühere der ägyptiſchen Dogmatik günſtigere Symbol das ἐκ δύο φύσεων, und die Begünſtigung der andern Parthei beſtand eben vornehmlich in der Verwandlung des ἐκ in ἐν. Das ἐκ δύο φύσεων paßt auch nicht recht, vielmehr weiſet das Verbum γνωριζόμενον auf das urſprüngliche ἐν hin. Das ἐν δύο φύσεσι oder ἐκ δύο φύσεων war der Wendepunkt des ganzen Streits zwiſchen dem Mono- und dem Dyophyſitismus.

2) Ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως.

Während daß die Übrigen, welche an der Spitze des zweiten epheſiniſchen Concils geſtanden, ihre Reue bezeugten und daher Verzeihung erlangten, beharrte hingegen der Patriarch Dioskur in ſeiner Oppoſition. Er wollte den Richterſtuhl des Concils nicht anerkennen, und er blieb auch nach der üblichen dreimaligen Vorladung bei ſeiner Weigerung. Unterdeſſen waren außer dem, was ſein Verfahren auf dem zweiten epheſiniſchen Concil betraf, manche harte Beſchuldigungen gegen ſeinen Lebenswandel und ſeine biſchöfliche Amtsverwaltung durch alexandriniſche Geiſtliche hinzugekommen. Statt ſich zu demüthigen, wagte er ſelbſt den römiſchen Biſchof von der Kirchengemeinſchaft auszuſchließen. Er wurde demnach von allen ſeinen geiſtlichen Würden entſetzt.

Obgleich aber die Perſon Dioskurs auch von Solchen, welche bisher zu ſeinen Organen ſich hatten gebrauchen laſſen, aufgeopfert wurde, ſo zeigte ſich doch der fanatiſche Haß ſeiner Parthei gegen die Orientalen noch bei manchen Vorfällen, wie insbeſondere bei der empörenden Art, wie der ehrwürdige Biſchof Theodoret von dem Concil aufgenommen wurde. Als Theodorets Sache der von ihm eingereichten Bittſchrift zufolge in der achten Sitzung des Concils vorgenommen werden ſollte, und als er unter den Verſammelten erſchien, ſich auf ſeine vorzuleſende Bittſchrift als ein Zeugniß von ſeinem Glauben berufend, wurde er ſtets mit dem Geſchrei unterbrochen, ſie wollten nichts vorleſen laſſen, er ſolle nur den Neſtorius verdammen. „Sprich klar heraus: Anathema dem Neſtorius und ſeinen Lehren, Anathema dem Neſtorius und ſeinen Freunden.“ Man ſieht wohl, daß Theodoret ſeinen alten Freund nicht gern geradezu ohne weitere Beſtimmung verdammen wollte und daß er doch bereit war, dem Frieden jedes Opfer zu bringen, das er nur mit ſeiner Überzeugung und den Forderungen ſeines Gewiſſens vereinigen konnte. Er trug kein Bedenken, das zu verdammen, was man einmal mit dem Namen der neſtorianiſchen Ketzerei zu bezeichnen gewohnt war. Man

ſieht, wie Theodoret ſich ſchon zu Mehrerem verſtehen konnte, als wozu er ſich früherhin verſtanden haben würde. „Wahrlich — ſprach er mit würdevoller Ruhe — ich rede nicht anders, als wie ich weiß, daß es Gott wohlgefällig iſt. Zuerſt will ich euch überzeugen, daß mir an der Biſchofsſtadt ſo viel nicht liegt, daß ich der Ehre nicht bedarf und daß ich nicht deshalb hierhergekommen bin, ſondern weil ich verläumdet worden; ſo bin ich gekommen, mich als einen Rechtgläubigen zu erweiſen, euch zu beweiſen, daß ich den Neſtorius und den Eutyches und Jeden, der zwei Söhne Gottes nennt, verdamme." Noch einmal wurde er mit Geſchrei aufgefordert, dem Neſtorius und allen neſtorianiſch Geſinnten Anathema zu ſprechen. Er fürchtete ſich aber den Neſtorianismus zu verdammen, ohne vorher entwickelt zu haben, was er für die reine Lehre halte, damit man nicht Veranlaſſung haben ſollte, ſich jenes unbeſtimmten Namens des Neſtorianismus zu bedienen, um das zu verdammen, was nach ſeiner Überzeugung vielmehr reine Lehre war. Deshalb ſagte er darauf: „Wenn ich nicht vorher auseinanderſetzen darf, wie ich glaube, ſpreche ich das nicht aus, ich glaube aber —" und während er ſo ſprach, riefen die Biſchöfe: „Er iſt ein Häretiker, er iſt ein Neſtorianer; werfet den Neſtorianer hinaus!" Theodoret ſprach darauf: „Anathema dem Neſtorius und Jedem, welcher die Maria nicht Mutter Gottes nennt und wer den Einen eingeborenen Sohn in zwei Söhne zertheilt. Ich habe das Glaubensbekenntniß und den Brief des Biſchofs Leo unterſchrieben und ſo denke ich. Nun lebet wohl." Die kaiſerlichen Bevollmächtigten erklärten darauf, daß nun Theodoret hinreichende Beweiſe von ſeiner Rechtgläubigkeit gegeben habe und es bleibe nur übrig, daß er, wie er durch den römiſchen Biſchof gerechtfertigt worden, ſeine Kirche als Biſchof wiedererlange. In dieſen Antrag des Hofes ſtimmte nun auch ein lautes Geſchrei der Verſammlung ein. [1])

---

1) Unter dieſen Auftritten zu Chalcedon erkennen wir ſchon nicht mehr

Ferner zeigte ein Vorfall während der vierten Verhandlung des Concils, was ſich von dem in Ägypten herrſchenden Fanatismus erwarten ließ. Zehn alte Biſchöfe aus dieſem Lande weigerten ſich, über die Lehre des Eutyches, wie man von ihnen verlangte, geradezu das Anathema auszuſprechen und den Brief Leo's an Flavian zu unterzeichnen. So groß war die despotiſche Herrſchaft des alexandriniſchen Patriarchen über die ägyptiſche Kirche, daß

in dem Theodoret jene Standhaftigkeit, mit der er bisher ſeinen unſchuldigen Freund vertheidigt hatte. Schon hier erſcheint er nicht mehr treu jenen früher ausgeſprochenen Betheuerungen; doch hier konnte es nur das Nachgeben augenblicklicher Schwäche ſeyn, er konnte für den Augenblick der Wuth blinder Eiferer, die keine Stimme der Vernunft hörten, zu weichen für gut halten, zumal, wie er ſich darüber erklärte, er mit dem Namen des Neſtorius eigentlich nur eine beſtimmte Irrlehre, für welche man einmal dieſen Namen geſtempelt hatte, verdammte — und man erkennt ja wohl, wie er ſich Gewalt anthut. Aber in dem ſchärfſten Gegenſatze gegen ſeine bisherige Handlungsweiſe ſteht die Art, wie er am Schluſſe eines ſeiner letzten Werke, ſeines Verzeichniſſes der Häreſieen (αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή), von ſeinem alten Freunde redet, wo er ihn als ein Werkzeug des Satans ſchildert, als einen Mann, der durch ſeinen Hochmuth die Kirche in Unruhen ſtürzte, der unter dem Vorwande der Rechtgläubigkeit die Läugnung der Gottheit und der Menſchwerdung des Eingeborenen zugleich einführte, den zuletzt die verdiente Strafe traf, ein Vorbote der zukünftigen Strafe. Die Furcht vor den blinden Eiferern allein konnte ihn wohl nicht beſtimmen, ſich ſo zu widerſprechen, der Verdruß über die Unruhen, die von dem Angriffe des Neſtorius auf das Wort θεοτόκος (womit er freilich nie zufrieden geweſen war) ausgegangen waren, mußte wohl am Ende auf das Bild des Urhebers jener Unruhen ſelbſt einen Schatten in ſeiner Seele zurückgeworfen haben. Aber immer ein trauriger Beweis menſchlicher Schwäche bei einem Manne, der ſonſt als ein Licht in finſterer Zeit ſich uns darſtellt. Gern möchte man Denen beiſtimmen, welche jenen Zuſatz für unächt hielten, wenn nur nicht mehr Gründe für das Gegentheil wären, falls auch wohl die an den Sporakios gerichtete Schrift über die neſtorianiſche Ketzerei, großentheils aus jener letzten Stelle compilirt, ein untergeſchobenes Stück ſeyn könnte. Übrigens brachte Theodoret vielleicht ſeine letzten ſechs bis ſieben Jahre, wie er beabſichtigte (ep. 146), in ſtiller Zurückgezogenheit und ſchriftſtelleriſcher Thätigkeit zu.

ſie erklärten, nach den Kirchengeſetzen könnten ſie hier nicht unabhängig handeln, ſie müßten die Entſcheidung des zu erwählenden neuen Patriarchen von Alexandria abwarten und ſich darnach richten. Vergeblich hielt man ihnen entgegen, daß ſie ſich in Sachen der religiöſen Überzeugung nicht von dem Anſehn eines einzelnen Menſchen abhängig machen dürften, daß ihnen der Ausſpruch des allgemeinen Concils mehr gelten müſſe als der Ausſpruch eines einzelnen Biſchofs. Sie flehten das Concil um Schonung an, weil ihr Leben in ihrem Vaterlande nicht ſicher ſeyn würde, wenn ſie unabhängig von ihrem Patriarchen ſich zu erklären wagten. Es wurde ihnen endlich dieſer Aufſchub bewilligt, unter der Bedingung, daß ſie bis zur vollzogenen Wahl des neuen Patriarchen zu Epheſus zurückbleiben ſollten.

Das Concil zu Chalcedon konnte natürlich nach dem beſchriebenen Hergange deſſelben den beabſichtigten Zweck einer Vereinigung der beiden Partheien nicht erreichen. Die Blößen, welche daſſelbe gab durch die inneren Widerſprüche, welche während des Fortgangs der Verhandlungen zum Vorſchein kamen, der Wechſel mit den Glaubensbekenntniſſen, der Einfluß der Hofpolitik auf das letzte Ergebniß, — alles Dies war natürlich nicht geeignet, den Entſcheidungen dieſes Concils in den Gemüthern der Andersdenkenden Anſehn zu verſchaffen.[1])

---

1) Die Monophyſiten wußten dieſe von dem Concil gegebenen Blößen wohl aufzudecken, wie man ſieht aus den Beſchuldigungen derſelben, gegen welche Leontius von Byzanz oder Jeruſalem am Ende des ſechsten Jahrhunderts in ſeinem Werke gegen die Neſtorianer und die Eutychianer eine Vertheidigung deſſelben verfaßte. S. dieſe in der griechiſchen Urſchrift bei Mansi Concil. T. VII. f. 799. Wenn der Vorwurf der Monophyſiten (f. 813) würklich enthielte, daß viele Stimmen auf dem Concil durch Gold erkauft worden, ſo möchte dieſe Beſchuldigung durch die ſchlechte Vertheidigung des Leontius allerdings beſtätigt werden. Aber das liegt nicht in den Worten, ſondern es iſt nur von der Simonie in der Beſetzung der Bisthümer die Rede. Das Wort χειροτονίαι iſt

Wie ſchon auf dieſem Concil zu Chalcedon ein ſo leidenſchaftlicher Fanatismus für den ägyptiſchen Monophyſitismus ſich offenbart hatte, ſo war es natürlich, daß dieſer durch die Anhänger Dioskurs, welche nach ihrer Heimath zurückkehrten, bald weiter verbreitet wurde, daß er in den großen und wilden Schaaren der an dieſe Formeln gewöhnten Mönche bald Eingang fand und unter denſelben die heftigſten Bewegungen hervorbrachte. Dieſe Leute ſahen in der Lehre von den beiden Naturen nichts Anderes als reinen Neſtorianismus, eine Theilung des Einen Chriſtus in zwei Söhne Gottes, zwei Perſonen. Daß der über die Natur Erhabene auf natürliche Weiſe geboren worden ſey, erklärten ſie, das ſey ihnen genug zu wiſſen. Das Wie könnten ſie nicht erklären. [1]) Dies war der Keim der für die orientaliſche Kirche ſo zerrüttenden, dem praktiſchen Chriſtenthume ſo verderblichen monophyſitiſchen Streitigkeiten.

Paläſtina und Ägypten waren zuerſt der Hauptſitz derſelben. Der vom wilden Fanatismus beſeelte Mönch Theodoſius, welcher von dem chalcedoniſchen Concil nach Paläſtina zurückkehrte, brachte dorthin den Samen der Zwietracht. Er ſchloß ſich an die Wittwe des verſtorbenen Kaiſers, die Eudokia, an und bald herrſchte er in allen Klöſtern. Er ſetzte Alles in Bewegung, wüthend gegen Alle, welche ſich von dem chalcedoniſchen Concil nicht losſagen wollten. Der Patriarch Juvenalis von Jeruſalem wurde aus Jeruſalem vertrieben, Theodoſius ſelbſt wurde von ſeiner Parthei zum Patriarchen ernannt, Ähnliches geſchah in anderen Städten. Mit Feuer nnd Schwerdt wurde gewüthet, Theodoſius ſetzte Biſchöfe ab und ein.

---

nicht von der Stimmgebung auf dem Concil, ſondern von den Ordinationen zu verſtehen.

1) In der Bittſchrift der Mönche aus Paläſtina: Das μὴ χρῆναι φυσιολογεῖν· πῶς γεννᾷ κατὰ φύσιν τὸν ὑπὲρ φύσιν; Harduin. Concil. T. II. f. 672.

Man mußte endlich gewaltſame Mittel anwenden, um dieſem Unfug zu ſteuern.

Den zweiten Schauplatz dieſer Streitigkeiten finden wir in Ägypten und insbeſondere Alexandria. Dort war Proterius an der Stelle des abgeſetzten Dioskur zum Patriarchen ernannt worden; aber aus den früher geſchilderten Vorfällen zu Chalcedon läßt ſich leicht ſchließen, daß Dioskur noch eine bedeutende Parthei haben mußte. Es entſtand eine Spaltung, welche die heftigſten Unruhen veranlaßte. Man mußte Soldaten herbeirufen, die Verſuche, mit Gewalt die Spaltung zu unterdrücken, reizten wie immer die Gemüther nur deſto mehr, es kam zu manchen gewaltthätigen Auftritten; doch endlich wurde die Ruhe wiederhergeſtellt und ſie dauerte ſo lange Marcian lebte, obgleich die monophyſitiſche Parthei, an deren Spitze der Presbyter Timotheus Ailuros ſtand, ſich als eine abgeſonderte immer fortpflanzte. Aber nach dem Tode des Kaiſers Marcian im J. 457 wagte es die monophyſitiſche Parthei, da ſie ſich von deſſen Nachfolger eine günſtigere Stimmung verſprach, den Timotheus zum Patriarchen einzuſetzen und zu ordiniren. Der von dem militäriſchen Befehlshaber gemachte Verſuch, mit Gewalt durchzudringen, veranlaßte einen Aufruhr, in welchem Proterius ermordet wurde. Beide Partheien wandten ſich nun mit Bittſchriften an den Kaiſer. Da dieſer die große Bedeutung der monophyſitiſchen Parthei erkannte, ſo wünſchte er deſto mehr durch einen Vergleich ohne gewaltſame Maaßregeln die Spaltung beizulegen. Er bat den römiſchen Biſchof Leo den Großen, daß er ſelbſt nach dem Orient kommen möge, um die Unterhandlungen zu leiten. Aber Leo war dazu nicht geneigt und meinte überhaupt, daß kein Nachgeben auf Koſten der durch ein vom heiligen Geiſte geleitetes Concil ausgeſprochenen Lehre ſtattfinden dürfe, ſondern daß dieſe nur ſtreng behauptet werden müſſe. Da man den ſchlechten Erfolg eines allgemeinen Concils zur Wiederherſtellung der Ruhe noch zuletzt an dem Beiſpiele des Concils zu Chalcedon geſehen hatte,

ſo verſuchte der Kaiſer ein anderes Mittel. Er erließ an alle Metropoliten eine Aufforderung, mit ihren Biſchöfen ſich darüber zu berathen, was von dem Concil zu Chalcedon und von der Ordination des Timotheus zu halten ſey, und ihm das Ergebniß der Berathungen zu berichten. Durch eine in dieſem Zeitalter ſeltene weiſe Mäßigung zeichnete ſich nun das Gutachten der Biſchöfe Pamphyliens aus. Wir finden hier die dem dogmatiſchen Begriffsfanatismus dieſer Zeit ſonſt fernliegende Unterſcheidung zwiſchen dem, was zu dem Weſen des chriſtlichen Glaubens gehöre, und dem, was zur Genauigkeit der theologiſchen Entwickelung erforderlich ſey. Jene Beſtimmungen — erklärten ſie — ſeyen von dem römiſchen Biſchof Leo und von dem Concil zu Chalcedon nicht deshalb entworfen, daß ſie an die Laien gelangen und dieſen ein Ärgerniß geben ſollten, ſondern ſie ſeyen nur für die Prieſter beſtimmt, damit dieſe dadurch die Widerſacher ſollten bekämpfen können. Die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in dem Einen Chriſtus werde nicht zum Unterricht der Katechumenen gebraucht und nicht in das allgemeine Glaubensſymbol aufgenommen, ſondern nur der theologiſchen Polemik vorbehalten. Sie meinten, daß man über die Fragen, ob Chriſtus in zweien Naturen oder aus zweien Naturen beſtehe, und ob man von Einer menſchgewordenen Natur des Wortes reden ſolle, nicht ſtreiten möge, es komme Alles nur darauf an, daß man die Einheit beider Naturen ohne Vermiſchung behaupte. Sie riethen zu der herablaſſenden Schonung, welche man aus dem Beiſpiele Chriſti lerne, damit man dadurch die Irrenden zurückführe und die Ruhe wiederherſtelle. [1])

Da nun doch die meiſten Stimmen für die Autorität des Concils zu Chalcedon und gegen die Ordination des Timotheus Ailuros ſich erklärten, ſo beſchloß der Kaiſer Leo durchgreifend zu verfahren. Im J. 460 wurde Timotheus Ailuros nach Cherſon in's Exil geſchickt und ſtatt

1) S. Harduin. Concil. T. II. f. 731.

ſeiner Timotheus Salophakiolus zum Patriarchen von Alexandria eingeſetzt. Dieſer konnte durch ſeine milde Gemüthsart für's Erſte zur Wiederherſtellung der Ruhe beitragen.

Aber eine deſto heftigere Gährung mußte nun leicht ausbrechen, wenn die bisher unterdrückte monophyſitiſche Parthei durch eine politiſche Veränderung auf einmal das Übergewicht erhielt. Dies geſchah, als es dem Baſiliskus im J. 476 gelang, den Kaiſer Zeno, der ſeinem Schwiegervater Leo im J. 474 in der Regierung nachgefolgt war, vom Thron zu ſtürzen und ſich ſelbſt der Kaiſerwürde zu bemächtigen. Sey es, daß er nicht ohne Hülfe der monophyſitiſchen Parthei ſich ſo weit erhoben hatte, ſey es, daß er in dieſer Parthei eine bedeutende Stütze zu finden hoffte, er zeigte von Anfang an die Abſicht, dieſelbe in dem orientaliſchen Reiche zur herrſchenden zu machen. Er war der Erſte, der durch ein kaiſerliches Geſetz Glaubensentſcheidungen bekannt machte; denn er erließ bei ſeinem Regierungsantritte ein Cirkularſchreiben (*ἐγκύκλιον*), welches von allen Biſchöfen bei Strafe der Entſetzung unterzeichnet werden ſollte, und durch welches veſtgeſetzt wurde, daß das niceniſche Symbol und was zur Beſtätigung deſſelben zu Conſtantinopel und Epheſus beſtimmt worden, allein gelten, das chalcedoniſche Symbol und der Brief Leo's hingegen als damit ſtreitend verdammt werden ſolle und dieſe dogmatiſchen Urkunden überall, wo man ſie finde, verbrannt werden ſollten. Viele Biſchöfe fügten ſich dem kaiſerlichen Befehl bereitwillig, theils ſolche, welche ſelbſt mehr dem Monophyſitismus geneigt, nur durch die herrſchende Macht bewogen worden waren, die chalcedoniſchen Beſtimmungen anzunehmen, theils ſolche, welche jetzt ihre Überzeugung nach der dogmatiſchen Richtung des Hofes beſtimmten.

Zu Alexandria konnte der Sieg der monophyſitiſchen Parthei ohne heftige Kämpfe erfolgen, denn dieſe Parthei hatte ja dort ein natürliches Übergewicht. Timotheus Ailuros nahm ſein Patriarchat wieder ein und der ſanfte Timotheus Salophakiolus zog ſich wieder ruhig in ſein

Kloſter zurück. Aber heftige Bewegungen entſtanden in manchen Gegenden, wo bisher die Parthei des chalcedoniſchen Concils vorgeherrſcht hatte und enthuſiaſtiſche Mönche, welche auf das Volk den größten Einfluß hatten, dieſes zum Widerſtand gegen die kaiſerlichen Befehle anreizten. Der Patriarch Akacius von Conſtantinopel, obgleich ſelbſt ſchwankend, erhielt doch durch die Macht der Eiferer den Muth, dem Kaiſer Widerſtand zu leiſten. Da nun noch dazu Zeno unterdeſſen ſeine Kräfte wieder verſtärkt hatte, ſo erließ Baſiliskus im J. 477 ein zweites Cirkularſchreiben (ἀντεγκύκλιον), wodurch er das erſte widerrief. Bald darauf wurde durch den Sieg des Kaiſers Zeno, welcher ſich der Regierung wieder bemächtigte, die ganze Lage der Dinge verändert.

Dieſer Kaiſer war anfangs um deſto veſter entſchloſſen, mit allem Eifer die Parthei des Concils zu Chalcedon zu befördern, da er dieſer Parthei wohl beſonders ſeine Wiedererhebung verdankte und da ſein politiſches Intereſſe ihn zum Feinde der andern Parthei, welche Baſiliskus begünſtigt hatte, machen mußte. Die Veränderung der Hoforthodoxie hatte bald die bei dieſer traurigen Abhängigkeit der Kirche vom Staate gewöhnlichen Folgen. Dieſelben Biſchöfe Kleinaſiens, welche unter der vorigen Regierung ſich bei dem Kaiſer Baſiliskus gegen den Vorwurf gerechtfertigt hatten, als ob ſie ſein Cirkularſchreiben nur nothgedrungen und aus Furcht unterzeichnet hätten, welche dieſes in ihrem Schreiben an denſelben ein göttliches [1]) und apoſtoliſches genannt, welche ihm erklärt hatten, daß die Welt zu Grunde gehen werde, wenn er ſein Religionsedikt nicht aufrecht erhalte, welche ihn aufgefordert, den Patriarchen Akacius von ſeinem Amte zu entſetzen, — dieſelben bezeugten jetzt eben dieſem Patriarchen ihre Reue, ſie ſchrieben

---

1) Das θεῖον, divinum, freilich aus der heidniſchen Zeit her die gewöhnliche Bezeichnung des Kaiſerlichen; aber ſchlimm genug, wenn Biſchöfe, von Religionsangelegenheiten redend, dies nachſagten.

ihm, daß ſie nicht nach ihrer Überzeugung, ſondern durch Gewalt gezwungen das Cirkularſchreiben des Baſiliskus unterzeichnet hätten, daß ſie aber in ihrem Glauben übereinſtimmten mit dem, was fromm und richtig auf dem Concil zu Chalcedon beſtimmt worden.[1])

Dieſe Veränderung mußte beſonders auf den Zuſtand der alexandriniſchen Kirche, in welcher die monophyſitiſche Parthei immer die vorherrſchende war, den größten Einfluß haben. Den Timotheus Ailuros ließ man zwar die noch übrigen wenigen Tage ſeines hohen Alters ruhig in ſeinem Patriarchenamte enden; aber da nach ſeinem Tode im J. 477 die monophyſitiſche Parthei den Archidiakonus Petrus Mongus zu ſeinem Nachfolger wählte, betrachtete dies der Kaiſer als eine Empörung, er ſprach das Todesurtheil über den Petrus Mongus aus, und dieſer ſcheint der Vollziehung dieſes Urtheils durch die Flucht entgangen zu ſeyn. Die Wiedereinſetzung des Timotheus Salophakiolus zum Patriarchen von Alexandria wurde geboten. Der Kaiſer drohte allen Laien und Geiſtlichen, welche nicht in zweien Monaten den eben Genannten als ihren Patriarchen anerkennen würden, daß ſie aller Würden und Kirchen beraubt und exilirt werden ſollten.[2]) Der wiedereingeſetzte Patriarch Timotheus konnte durch ſeine Mäßigung und Milde für's Erſte die Ruhe zu Alexandria erhalten. Er gab ein in dieſer Zeit ſeltenes Beiſpiel: er ſelbſt ſchützte die monophyſitiſche Parthei, der Kaiſer mußte ihn zu größerer Strenge gegen die Häretiker auffordern, daß er ihnen nicht geſtatten möge, ihre kirchlichen Zuſammenkünfte zu halten und zu taufen; er blieb aber doch ſeiner bisherigen Verfahrungsweiſe treu. Er wurde daher von den Alexandrinern geliebt, und ſie riefen ihm auf den Straßen und in den Kirchen zu: „Wenngleich

---

1) Vergl. Evagr. hist. eccles. l. III. c. 5 u. 9.

2) S. die Briefe des römiſchen Biſchofs Felix III. an den Patriarchen Akacius und an den Kaiſer Zeno.

wir keine Kirchengemeinſchaft mit dir haben, ſo lieben wir dich doch.“ [1])

Nach dem bald erfolgten Tode des Timotheus Salophakiolus aber entſtand eine neue Spaltung. Die bei weitem zahlreichſte, die monophyſitiſche Parthei wählte den Archidiakonus Petrus Mongus zum Patriarchen, die kleinere Parthei der chalcedoniſch Geſinnten wählte den bisherigen Oberökonomus der alexandriniſchen Kirche, Johannes Talaja. Der Kaiſer war anfangs entſchloſſen, nur die Wahl der chalcedoniſchen Parthei zu genehmigen; aber es kamen manche Verwickelungen dazwiſchen, wodurch er anders geſtimmt wurde.

Johannes Talaja, damals als Presbyter Vorſteher der Kirchen auf der Inſel Tabennae, war von dem Patriarchen Timotheus Salophakiolus, nachdem dieſer von dem Kaiſer Zeno wieder eingeſetzt worden, mit einem Biſchof von Niederhermupolis, Namens Gennadius, einem Verwandten des Patriarchen, nach Conſtantinopel geſandt worden. Gennadius war zu Conſtantinopel zurückgeblieben und hatte dort als Bevollmächtigter oder Agent des alexandridriniſchen Patriarchen (Apokriſiarios) großen Einfluß erhalten. Johannes Talaja aber hatte zu Conſtantinopel eine Verbindung mit einem der erſten Männer des Reiches angeknüpft, mit dem Illus, welchem der Kaiſer zum Theil die Wiedererlangung des Throns verdankte, und wahrſcheinlich hatte ſchon damals Illus ihm, vielleicht nicht ohne die Zuſicherung glänzender Geſchenke von ſeiner Seite, verſprochen, daß er ihm nach dem Tode des alten Timotheus das Patriarchat verſchaffen wolle. Deshalb gab er nach ſeiner Rückkehr ſein Amt an der Kirche zu Tabennae auf und trat das früher von ihm bekleidete Amt zu Alexandria wieder an, um bei dem Tode des Patriarchen gleich Alles ſo einrichten zu können, daß er nicht zu fürchten brauchte,

---

1) S. Liberati Diaconi breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum ed. Garnier pag. 108.

ſeines Zweckes zu verfehlen. Von hier aus ſchickte er dem Illus viele und koſtbare Geſchenke. Sich verlaſſend auf die Gunſt dieſes mächtigen Mannes, glaubte er um den zu Conſtantinopel zurückgebliebenen Biſchof Gennadius und um den Patriarchen ſelbſt ſich deſto weniger bekümmern zu müſſen, und durch dieſe Vernachläſſigung machte er ſie zu ſeinen Feinden. Dem Abgeordneten, welchen er mit ſeinem Amtsantrittsſchreiben (ἐνθρονιστικὰ) nach Conſtantinopel abſandte, trug er auf, daß er dieſes nicht ſogleich an den Patriarchen abgeben, ſondern zuerſt ſeinen Gönner, den viel vermögenden Illus, aufſuchen und in Allem nach deſſen Anweiſung verfahren möge. Da aber dieſer ſich damals zu Antiochia befand, ſo reiſte der Abgeordnete des Johannes Talaja, ohne das Schreiben an den Patriarchen zu übergeben, nach jener Stadt.[1]) Der Patriarch Akacius wurde durch dieſe unerhörte Kränkung ſeiner Ehre als Biſchofs der Reſidenz vollends gegen ihn eingenommen, und da Illus bald nachher ſich gegen den Kaiſer empörte, ſo konnte es dem Akacius deſto leichter gelingen, bei dem Kaiſer Zeno auch den Johannes Talaja verhaßt zu machen. Petrus Mongus, das Haupt der monophyſitiſchen Parthei, wußte dieſe Umſtände gut zu ſeinem Vortheile zu benutzen. Er kam ſelbſt nach Conſtantinopel, er machte auf die Gefahren aufmerkſam, welche die Erbitterung der zahlreichen monophyſitiſchen Parthei in Ägypten der Ruhe des Staates bringen könnte, wenn man ihnen einen Patriarchen aufdringen wollte. Er ſchlug hingegen einen Vergleich vor, durch den er Alle zu Einer Kirche zu vereinigen Hoffnung machte. Akacius ging in dieſen Plan ein und wußte den Kaiſer günſtig für denſelben zu ſtimmen. Dieſer erließ im J. 482 eine an die Kirchen des alexandriniſchen Patriarchats gerichtete Vergleichsformel, welche durch Auslaſſung der bei den ſtreitigen Fragen gebrauchten Ausdrücke, Alles nur im Allgemeinen haltend, die Aufhebung dieſes Gegenſatzes ver-

---

1) S. Liberat. c. 16 u. 17 und Theophanes Chronographie.

mitteln ſollte. Hier wurde beſtimmt, daß nichts Anderes gelten ſollte als das niceniſch = conſtantinopolitaniſche zu Epheſus erneuerte Symbol, den Anathematismen Cyrills wurde ſymboliſches Anſehn beigelegt, und ohne die den Streit betreffenden Namen „Perſon" und „Natur" zu erwähnen, wurde erklärt, daß Chriſtus Einer ſey und nicht zwei,[1]) Wunder und Leiden bezögen ſich auf den Einen, über Neſtorianismus und Eutychianismus wurde die Verdammung ausgeſprochen, aber auch über Alle, welche dieſen Beſtimmungen zuwider lehrten oder gelehrt hätten, ſey es zu Chalcedon, oder in welcher Synode und wo es ſeyn möge.[2])

Dieſes Henotikon ſollte nun nach der Abſicht des Kaiſers überall die Grundlage des Kirchenfriedens werden. Diejenigen unter den Monophyſiten, welche ſich dazu verſtanden, daſſelbe zu unterzeichnen, ſollten, ohne daß ſie deshalb ihre beſonderen Lehrmeinungen aufzuopfern brauchten, von der andern Parthei in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen werden, und auch dieſer ſollte es freiſtehen, ihre beſonderen Lehren beizubehalten, für ſich ſelbſt an die Autorität des Concils zu Chalcedon und des von Leo an Flavian geſchriebenen Briefes ſich anzuſchließen. Nur ſollte unbeſchadet dieſer Differenzen das Henotikon als Grundlage der Kirchengemeinſchaft gelten und keine Parthei die andere verketzern. Aber ein ſolcher Zweck wurde auf dieſe Weiſe keineswegs erreicht. Die eifrigen Monophyſiten verlangten eine ausdrückliche Verdammung des Concils zu Chalcedon und des Briefes an Flavian, und da ſie von den Gemäßigten, welche mit dem Henotikon zufrieden waren, ſich trennten, ohne ein Oberhaupt zu haben, wurden ſie von nun an mit dem Namen der Hauptloſen (ἀκέφαλοι) bezeichnet. Wenn nun diejenigen Biſchöfe, welche in ihrer dogmatiſchen Überzeugung mit dieſer Parthei am meiſten

---

1) Ἕν τυγχάνειν καὶ οὐ δύο.
2) Evagr. h. e. l. III. c. 14.

übereinſtimmten, ſich durch die Rückſicht auf dieſelbe beſtimmen ließen, ſo verdarben ſie es dadurch mit Denjenigen, mit welchen ſie durch das Henotikon Frieden geſchloſſen hatten. Von der andern Seite waren die eifrigen Anhänger des chalcedoniſchen Concils am wenigſten zufrieden mit einer Vergleichsſchrift, in welcher von dieſem Concil auf eine ſo geringſchätzige Weiſe geſprochen wurde, und ihnen erſchienen Alle, welche das Henotikon annahmen, als Monophyſiten. So war durch das Henotikon ſtatt Beilegung der Spaltung nur Vermehrung derſelben erfolgt. Statt zweier Partheien waren vier entſtanden, die Eiferer von beiden Seiten und die das Henotikon anerkennenden Gemäßigten von beiden Partheien. Die eifrigen Anhänger des chalcedoniſchen Concils fanden in der römiſchen Kirche eine große Theilnahme und verketzerten hier die herrſchende Parthei der orientaliſchen Kirche. Eine Spaltung zwiſchen der orientaliſchen und der occidentaliſchen Kirche war davon die Folge.

Während daß dieſe durch das Henotikon hervorgebrachten Bewegungen fortdauerten, ſtarb der Kaiſer Zeno im J. 491 und Anaſtaſius wurde ſein Nachfolger. Dieſer wünſchte nur den Frieden zu erhalten, dem Verketzern von beiden Seiten zu ſteuern, und deswegen wollte er das Henotikon nicht fallen laſſen. Aber dieſe von einem politiſchen Geſichtspunkte ausgehende Mäßigung konnte ihn den Eiferern nur verdächtig machen, und da er nichts dulden wollte, was ſeinem Plane entgegen war, ſo erſchien er, indem er den Frieden zu erhalten ſuchte, in dem Lichte eines Verfolgers. Heftige Unruhen brachen unter der Regierung dieſes Kaiſers durch den Kampf beider Partheien in Syrien, Paläſtina, Ägypten und Conſtantinopel aus, und ſein Streben, die Eiferer zur Mäßigung zu nöthigen, würkte dazu, daß die Bewegungen nur noch heftiger wurden. Da er den Eiferern in ſeiner Umgebung zu Conſtantinopel ſelbſt ſich am ſtärkſten widerſetzte, ſo mußte er dadurch den Schein einer Begünſtigung des Monophyſitismus auf ſich fallen

laſſen. In den Patriarchen zu Conſtantinopel fand er heftige Gegner. Dem Patriarchen Euphemius war die Rechtgläubigkeit des Kaiſers von Anfang an verdächtig geweſen, er hatte in deſſen Thronbeſteigung nur unter der Bedingung gewilligt, daß dieſer ihm eine ſchriftliche Verſicherung darüber ausſtellte, er werde nichts gegen das Anſehn des Concils zu Chalcedon unternehmen. Bald ſuchte Anaſtaſius ſich ſeiner zu entledigen, was nicht ohne Volksunruhen geſchehen konnte. Der Presbyter Macedonius, an dem man bisher keinen leidenſchaftlichen Eifer bemerkt hatte, wurde zu ſeinem Nachfolger ernannt; aber auch er mußte ſich bald die kaiſerliche Ungnade zuziehen, da er unter den Eiferern der Parthei des chalcedoniſchen Concils den Ruf der Rechtgläubigkeit nicht verlieren wollte und ſich daher mehr an ſie anſchloß, als es der Plan des Kaiſers zuließ. Dazu kam, daß damals an die Spitze der bisher hauptloſen eifrig monophyſitiſchen Parthei zwei kraftvolle Männer ſich ſtellten und in anderen Gegenden Unruhen entſtanden, deren Einfluß ſich nach Conſtantinopel verbreitete. Der Eine jener beiden Männer, Xenajas aus Tahal in Perſien, hatte ſchon in ſeinem Vaterlande gegen den Neſtorianismus eifrig gekämpft; darauf hatte er ſich nach Syrien begeben und der monophyſitiſche Patriarch von Antiochia, Peter, nach dem Gewerbe, welches er als Mönch getrieben, der Gerber genannt[1]) (urſprünglich einer der mit dem Eutyches verbundenen Mönche zu Conſtantinopel), hatte ihn zum Biſchof der Stadt Hierapolis oder Mabug gemacht. Durch ihn wurde auch ſein Name in den mehr griechiſchen Philoxenus umgewandelt, und unter dieſem Namen iſt er am bekannteſten als Derjenige, welcher zur Entſtehung der ſogenannten philoxenianiſchen ſyriſchen Überſetzung des neuen Teſtaments die Veranlaſſung gegeben. Mit dem Nachfolger jenes monophyſitiſchen Patriarchen, dem Flavianus, welcher der Lehre des chalcedoniſchen Concils mehr ergeben war,

---

1) Πέτρος ὁ κναφεύς.

gerieth er aber durch ſeinen Eifer für die Verbreitung der monophyſitiſchen Lehren in Streit; denn Flavian wollte zwar durch Nachgeben in vielen Stücken den Frieden erkaufen, doch die Lehre von den beiden Naturen ausdrücklich zu verdammen konnte ihn nichts vermögen. Es kam zu heftigen Kämpfen, die ſich auch in das benachbarte Paläſtina verbreiteten.

Der zweite unter jenen beiden neuen Anführern der monophyſitiſchen Parthei war Severus. Er ſtammte aus Sozopolis in Piſidien. Als Heide hatte er ſich in der berühmten Rechtsſchule zu Beryt dem Rechtsſtudium gewidmet und war nachher in den Advokatenſtand eingetreten. Zu Tripolis in Phönicien empfing er die Taufe, er wurde Mönch und geſellte ſich zu einer Schaar der eifrigſten Monophyſiten. Durch eine Gegenparthei vertrieben, kam er mit vielen ſeiner Gefährten nach Conſtantinopel, bei dem Kaiſer Schutz zu ſuchen. Er ſchilderte ihm die Vertheidigung des chalcedoniſchen Concils als die Urſache aller Unruhen, er ſuchte einen gewiſſen Zuſatz zu dem alten verehrten Kirchenliede, dem Trisagion (das dreimal heilig aus Jeſ. 6.), als eine neue Vereinigungsformel für beide Partheien geltend zu machen. Schon früher hatte nämlich der oben genannte monophyſitiſche Kirchenlehrer, Peter der Gerber, zu einer der Anrufungen Gottes in jenem Kirchenliede den Zuſatz gemacht: „der du für uns gekreuzigt worden" (*ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς*). Dieſe Übertragung der Prädikate, welche in dieſem Zuſatze ausgeſprochen war, ſtimmte ja ganz zu dem monophyſitiſchen Lehrtypus; ein ſolcher dogmatiſcher Ausdruck konnte aber in einem andern Sinne auch von den Dyophyſiten, gleichwie man hier das Wort *θεοτόκος* in den kirchlichen Sprachgebrauch aufgenommen hatte, als Gegenſatz gegen den Neſtorianismus zugelaſſen werden — und in dieſer antithetiſchen Beziehung konnten daher beide Partheien übereinſtimmen. Dies benutzte Severus; aber unter der damals vorhandenen Gährung der Gemüther zu Conſtantinopel erſchien dieſer Zuſatz

als kraſſer Monophyſitismus, als Beeinträchtigung der Unwandelbarkeit des göttlichen Weſens, und es fand dieſe Neuerung den heftigſten Widerſpruch. Während daß bei dem öffentlichen Gottesdienſte die eine Parthei das alte Kirchenlied in ſeiner einfachen Form ſang, drängten ſich Andere hinzu, indem ſie laut die neu hinzugekommenen Worte hinzuſchrieen. So wurde die Feier der Andacht ſelbſt durch die Äußerungen profaner Leidenſchaft und durch blutige Streitigkeiten entweiht. Da das Gerücht ſich verbreitete, daß der Kaiſer den Zuſatz zu dem Kirchenliede begünſtige und den Patriarchen Macedonius zu entfernen drohe, brach ein heftiger Aufruhr aus. Die Häuſer mehrerer Großen wurden verbrannt, ein Mönch, welchen man für den Urheber des Zuſatzes hielt, wurde von dem wüthenden Volke ergriffen, ermordet, ſein Kopf auf einer Stange im Triumph herumgetragen. Da erſchien der Kaiſer ohne Krone auf dem Cirkus vor dem verſammelten Volke; er erklärte, gern wolle er die Regierung niederlegen, aber nur könnten nicht Alle zugleich regieren, Einer müſſe Herr ſeyn. Solche Worte würkten auf die erhitzten Gemüther, das Volk bat den Kaiſer, die Regierung zu behalten, und verſprach Ruhe. Dieſen günſtigen Augenblick benutzte der Kaiſer: er ließ den Patriarchen Macedonius entfernen und ein Presbyter Timotheus, der das Henotikon annahm, wurde zu deſſen Nachfolger eingeſetzt. Indeſſen ſah ſich der Kaiſer von mehreren Seiten genöthigt, der Wuth der erbitterten Parthei des chalcedoniſchen Concils, wo dieſe die vorherrſchende war, nachzugeben. Durch dieſe Erbitterung wurde die Empörung des Feldherrn Vitalian, welche im J. 514 ausbrach, unterſtützt, und Anaſtaſius ſah ſich genöthigt, Friedensbedingungen zum Vortheile der Anhänger des chalcedoniſchen Concils einzugehen. Er verſprach, ein Concilium zu Heraklea in Thracien zuſammenzurufen und zwar mit Zuziehung des römiſchen Biſchofs, ſo daß alſo vor Allem die Kirchengemeinſchaft mit dieſem wieder angeknüpft werden ſolle, was denn nichts Anderes hieß, als daß

das chalcedoniſche Concil wieder in ſeine Autorität eingeſetzt werde; denn man konnte ja nur unter dieſer Bedingung mit der römiſchen Kirche Frieden hoffen. Doch ſuchte Anaſtaſius der Erfüllung ſolcher Vergleichsbedingungen, welche ihm zu läſtig waren, auszuweichen, ſo lange er konnte, und die Schwierigkeiten, welche von der römiſchen Kirche bei den Friedensunterhandlungen gemacht wurden, erleichterten ihm die Verzögerung. Deſto ſtärker offenbarte ſich der Enthuſiasmus für das chalcedoniſche Concil, der Haß gegen den Monophyſitismus und gegen den Kaiſer Anaſtaſius, welchen man für einen Verfechter deſſelben hielt, nach dem Tode des Letzteren und bei dem Regierungsantritte des Kaiſers Juſtinus, ſeit 518.

Als der Patriarch Johannes von Conſtantinopel unter der neuen Regierung zum erſten Male bei dem Gottesdienſte erſchien, wurde er von dem verſammelten Volke mit wiederholten Ausrufungen empfangen, wodurch man verlangte, daß, da nicht mehr der Manichäer Anaſtaſius, ſondern der rechtgläubige Juſtinus regiere, die Autorität des chalcedoniſchen Concils wieder öffentlich bekannt gemacht, das Anathema über den Severus und alle Häupter der monophyſitiſchen Parthei ausgeſprochen werde; alle Monophyſiten ſollten vom kaiſerlichen Hofe und aus der Reſidenz entfernt,[1]) die Gemeinſchaft mit der römiſchen Kirche ſolle

---

1) S. das Protokoll in den Akten des Concils unter dem Mennas bei Harduin. T. II. f. 1334 u. 1355. Es zeigte ſich beſonders der Haß gegen den viel vermögenden Oberkammerherrn (praepositus sacri cubiculi) Amantius. Man rief in Beziehung auf ihn: *Τὸν λῆρον τοῦ παλατίου ἔξω βάλε.* f. 1337. Er mußte wohl unter dem Anaſtaſius auf die Beförderung des Monophyſitismus großen Einfluß gehabt haben, denn indem man den Patriarchen zu einer offenen Erklärung aufforderte, rief man, er brauche ja unter der Regierung des Juſtinus den Amantius nicht zu fürchten (*οὐ φοβῆσαι Ἀμάντιον τὸν Μανιχαῖον· Ἰουστῖνος βασιλεύει*). Harduin. l. c. f. 1339. Dieſer Amantius war nun aber dem Kaiſer Juſtinus verhaßt und verdächtig, denn er hatte den Plan gehabt, einen Comes Theokritus, durch den er ſelbſt zu regieren hoffen konnte, zum Kaiſer zu machen. Er hatte deshalb dem Juſtinus, da-

wieder angeknüpft werden. Die verſammelte Menge ſtand nicht ab von ihrem ungeſtümen Geſchrei, bis der Patriarch nachgegeben hatte. Ähnliche Aufforderungen von Geiſtlichen, Mönchen und Laien kamen auch aus anderen Kirchen. Da der Kaiſer Juſtinus, ein roher Thracier, für ſich ſelbſt unbekümmert um theologiſche Streitigkeiten, ſich leiten ließ durch ſeine beiden für die Lehre des chalcedoniſchen Concils eifrig ſtreitenden erſten Staatsdiener, den Vitalianus und *Juſtinianus*, ſo konnte er leicht zu Allem, was dem Intereſſe dieſer Parthei gemäß war, bewogen werden. Neue Unterhandlungen mit dem römiſchen Biſchof Hormisdas wurden angeknüpft, und man war bereit, alle von demſelben vorgeſchriebenen Bedingungen zur Wiederherſtellung der Kirchengemeinſchaft einzugehen. Darunter war die harte, daß die Namen aller Biſchöfe, welche unter der vorigen Regierung an das Henotikon oder an die monophyſitiſche Parthei ſich angeſchloſſen hatten, aus den Kirchenbüchern *getilgt* werden ſollten. Das Anathema über die Häupter der monophyſitiſchen Parthei konnte man zwar leicht durchſetzen, und zu Conſtantinopel trug man ſogar kein Bedenken, den Patriarchen Akacius preiszugeben, aber in manchen

---

maligem Befehlshaber der kaiſerlichen Leibwache, eine Summe Goldes gegeben, durch zweckmäßige Vertheilung derſelben Stimmen für den Theokritus zu erkaufen. Aber Juſtinus gebrauchte das Gold zu *ſeinem* Vortheile und wurde Kaiſer. Natürlich mußte er nun den Amantius fürchten, den er bald hinrichten ließ. S. Evagr. h. e. l. IV. c. 2. Theophan. Chronograph. bei dem Regierungsantritte Juſtins. Die Ermordung des Amantius wurde aber als ein Strafgericht über den Ketzer betrachtet. S. die Volkserklamation bei einer Verſammlung in der Kirche zu Tyrus, welche gleichfalls die Verdammung der Monophyſiten verlangte, Harduin. l. c. f. 1359: Ἀπέθανεν Ἀμάντις ὁ ἀντάρτης τῆς τριάδος. Man erkennt hier den verborgenen Zuſammenhang zwiſchen den Machinationen politiſcher und theologiſcher Partheien. Die Furcht vor der Anſteckung des Monophyſitismus war in manchen Gegenden ſo groß, daß man in Tyrus ſogar die ägyptiſchen Holzhändler nicht in der Stadt dulden wollte, damit ſie nur nicht monophyſitiſche Ketzerei aus Ägypten verbreiten ſollten. L. c. f. 1356.

Gegenden waren Geiſtliche und Gemeinden durchaus nicht geneigt, das Andenken geliebter Biſchöfe aufzuopfern: ſie ließen ſich durch keine Vorſtellungen und Drohungen dazu bewegen. Es waren neue Spaltungen und blutige Unruhen zu befürchten, wenn man ſie zwingen wollte. Der Kaiſer ſelbſt forderte deshalb den römiſchen Biſchof zur Nachſicht in dieſer Hinſicht auf. [1]) Die monophyſitiſchen Geiſtlichen wurden indeß ihrer Stellen entſetzt. Dem Severus, der ſich zum Patriarchen von Antiochia zu machen gewußt hatte, drohte durch die Rachſucht des perſönlich von ihm beleidigten Feldherrn Vitalianus ein härteres Loos, aber er rettete ſich durch die Flucht nach Alexandria, wo er bei ſeinen monophyſitiſchen Glaubensgenoſſen eine freundſchaftliche Aufnahme fand. Dort war die monophyſitiſche Parthei zu mächtig, als daß man etwas gegen ſie vorzunehmen wagen konnte.

Der Nachfolger dieſes Kaiſers ſeit dem J. 527, Juſtinian, wollte ein eifriger Verfechter der chalcedoniſchen Rechtgläubigkeit ſeyn, die Theilnahme an theologiſchen Streitigkeiten war ihm eine Lieblingsſache, und gern wollte er Geſetzgeber für die Kirche wie für den Staat werden, aber je mehr er ſelbſt handeln wollte und zu handeln meinte, deſto mehr war er das Werkzeug Anderer, welche, ſeine Schwächen benutzend, des Einfluſſes auf ihn ſich zu bemächtigen gewußt hatten, und ſo mußte er oft ſolchen Abſichten dienen, welche ſeiner eigenen Willensmeinung ganz entgegen waren. Insbeſondere wußte ſeine ihn beherrſchende Gattin Theodora, eine Anhängerin des Monophyſitismus, zum Vortheile der ihm verhaßten monophyſitiſchen Parthei mancherlei Ränke zu ſchmieden. Sie wußte es dahin zu bringen, daß unter den Augen des Kaiſers zu Conſtantinopel ein monophyſitiſcher Verein ſich bildete, deſſen Zweige ſich in das ganze Reich verbreiteten, daß ſogar ein Mono-

1) S. den Briefwechſel zwiſchen dem Patriarchen von Conſtantinopel, dem Kaiſer Juſtinus und dem römiſchen Biſchof Hormisdas.

phyſit zu dem Bisthume der Reſidenz erhoben und Alles vorbereitet wurde, um die monophyſitiſche Parthei aus einer bedrückten zur herrſchenden zu machen. Ihr vornehmſtes Werkzeug, um alles Dies durchzuſetzen, war ein Mann, Namens Anthimus. Dieſer, früher Biſchof der Kirche zu Trapezunt im Pontus, hatte ſeine Gemeinde verlaſſen, ohne auf geſetzmäßige Weiſe von ſeinem Hirtenamte entbunden zu ſeyn, wie er vorgab, um als Mönch ein vollkommenes chriſtliches Leben zu führen, [1]) aber wahrſcheinlich, nach dem Erfolg zu ſchließen, wie ſo manche Andere, weil das Leben am Hofe mehr Reiz für ihn hatte, als die Verwaltung eines durch äußerlichen Glanz nicht ausgezeichneten Hirtenamtes in einer kleinen Stadt. Er begab ſich nach Conſtantinopel, der Ascetenmantel verſchaffte ihm dort großes Anſehn, er erwarb ſich die Gunſt der Kaiſerin Theodora, und der abwechſelnde Aufenthalt am Hofe oder auf einem angenehmen Landſitze bei Conſtantinopel [2]) gefiel ihm beſſer als das ſtille Leben in ſeinem früheren Hirtenamte. Um dieſen Mann verſammelten ſich nun die bedeutendſten Männer der monophyſitiſchen Parthei, welche unter dem Schutze der Theodora nach Conſtantinopel kamen, und Severus ſelbſt war Einer von ihnen. Endlich wußte es die Kaiſerin dahin zu bringen, daß Anthimus im J. 535 ſogar zum Patriarchen von Conſtantinopel ernannt wurde. [3]) Gewiß dachte der ſo rechtgläubig ſeyn wollende Kaiſer Juſtinian nicht anders, als daß er einen eifrigen Anhänger des chalcedoniſchen Concils zu ſeinem Biſchof habe. Und vielleicht hätte das Spiel noch länger gedauert und es wäre der ſchlauen Theodora noch mehr durchzuſetzen gelungen, wenn

---

1) In der erſten Action des Concils unter dem Mennas heißt es: *Οὗτος ἐκ πολλοῦ τὴν ἰδίαν ἐκκλησίαν καταλιπὼν, καὶ πεπλασμένον βίον ἐγκρατείας ἀναλαβών.* Harduin. T. II. f. 1193.

2) Sein *προάστειον.* Act. IV. sub Menna, f. 1243.

3) Prokopius ſagt in ſeiner geheimen Hofgeſchichte (hist. arcana) c. 17 von der Theodora: *Αὕτη τάς τε ἀρχὰς καὶ ἱερωσύνας ἐχειροτόνει.*

nicht durch einen ganz unvorhergeſehenen Umſtand Alles vereitelt worden wäre, nachdem die Täuſchung nicht länger als ein Jahr gedauert hatte. Es geſchah nämlich, daß der römiſche Biſchof Agapetus als Geſandter des oſtgothiſchen Königs Theoderich nach Conſtantinopel kam. Viele unzufriedene Geiſtliche und Mönche benutzten dieſe Gelegenheit und übergaben dem römiſchen Biſchof, der den Zorn der Kaiſerin weniger zu fürchten hatte als Andere und daher auch unabhängiger am Hofe handeln konnte, Klaglibelle gegen den Biſchof Anthimus, indem ſie ihn theils der Irrlehre anklagten, theils unrechtmäßiger Gelangung zum Patriarchat von Conſtantinopel. Der römiſche Biſchof verlangte von ihm, daß er durch ein Glaubensbekenntniß ſeine Rechtgläubigkeit bezeugen und (wie es die abendländiſchen Kirchengeſetze gegen die Verſetzungen der Biſchöfe vorſchrieben) von dem Patriarchat von Conſtantinopel wieder zu ſeinem früheren, willkührlich verlaſſenen Biſthume zurückkehren ſollte. Da Anthimus dazu ſich nicht verſtehen wollte, ſchloß ihn Agapet von der Kirchengemeinſchaft aus und er mied auch jede Zuſammenkunft mit ihm. Die Kaiſerin konnte den römiſchen Biſchof weder durch ihre Verſprechungen, noch durch ihre Drohungen umſtimmen. Da Juſtinian durch deſſen Einfluß davon überzeugt wurde, wie ſehr er getäuſcht worden, ſo wurde er natürlich dadurch deſto mehr zum Unwillen gereizt. Anthimus wurde entſetzt und auf Agapets Antrag der Presbyter Mennas, Vorſteher des größten Hospitals zu Conſtantinopel, zum Patriarchen ernannt. [1])

Der neue Patriarch verſammelte im J. 536 die gerade zu Conſtantinopel anweſenden Biſchöfe zu einer Synode (*σύνοδος ἐνδημοῦσα*), um die Verdammung des Monophyſitismus und der Vertheidiger deſſelben vollends zu beſiegeln. Der Kaiſer Juſtinian fügte zu den Beſchlüſſen dieſes Concils ein dieſelben beſtätigendes Geſetz hinzu, wie

---

1) S. Concil. sub Menna act. I. Liberat. breviar. c. 21.

es ſeines Despotismus würdig war. „Die Häupter der monophyſitiſchen Parthei ſollten die Reſidenz und alle angeſeheneren Städte meiden, als Privatleute ſtill und ruhig leben, ſich wohl hüten, Andere zu verderben und zur Läſterung zu verleiten; die Schriften des Severus ſollten verbrannt werden, es ſollte Keinem erlaubt ſeyn, ſie zu beſitzen oder abzuſchreiben, Jedem, der ſie abzuſchreiben wagte, ſollte die rechte Hand abgehauen werden.“ [1])

Als die Kaiſerin Theodora dieſen Verſuch vereitelt ſah, gab ſie deshalb doch ihren Plan noch nicht auf, ſondern fruchtbar an Ränken, ſuchte ſie durch Machinationen von anderer Art ihn zur Ausführung zu bringen. Sie lernte den Diakonus Vigilius, der mit dem römiſchen Biſchof Agapet nach Conſtantinopel gekommen war, genauer kennen; der Ehrgeiz dieſes charakterloſen Mannes machte ihr Hoffnung, ihn gut zu ihrem Werkzeuge gebrauchen zu können. Da Agapet, ſey es, wie Einige berichten, vor ſeiner Abreiſe zu Conſtantinopel ſelbſt, oder, nach Anderer Bericht, unterwegs vor ſeiner Rückkehr nach Rom, geſtorben war, ſo verſprach ſie dem Vigilius eine große Summe Geldes und das römiſche Biſthum, wenn er ſich verpflichten wollte, die Autorität des chalcedoniſchen Concils umzuſtürzen und dem Anthimus, gleichwie den übrigen Häuptern der monophyſitiſchen Parthei, die Glaubensübereinſtimmung ſchriftlich zu bezeugen. Vigilius ging Alles ein, und zwiſchen zweien Frauen wurden die Ränke verhandelt. Die Gattin des griechiſchen Feldherrn Beliſarius, der für die Macht des oſtrömiſchen Kaiſerthums in Italien glücklich kämpfte, die Antonina, war in den Plan der Kaiſerin mit einverſtanden und ſollte an deſſen Vollziehung mit arbeiten; ſie würkte auf ihren Mann.

Silverius war unterdeſſen ſchon zum Nachfolger des verſtorbenen Agapet eingeſetzt worden. Er ſollte nun entweder dieſelben Verpflichtungen übernehmen, welche Vigi-

---

1) Harduin. T. II. f 1406.

lius übernommen hatte, oder er ſollte dieſem weichen. Da ihm ſeine Überzeugung theurer war als zeitlicher Vortheil, ſo benutzte man gegen ihn die falſche Beſchuldigung, daß er Rom den Feinden des griechiſchen Reiches, den Gothen, habe überliefern wollen, welche Beſchuldigung durch die frühere freundſchaftliche Verbindung des Biſchofs mit dem oſtgothiſchen Könige einigen Schein erhalten konnte, und den treuloſen Griechen war es leicht, Urkunden und Zeugniſſe zu erdichten. Silverius wurde demnach exilirt und Vigilius zum Biſchof eingeſetzt im J. 538.

Deſto mehr konnte man von dieſem erhalten, denn die Sache des Glaubens galt ihm wenig, wie er auch wenig von den darauf ſich beziehenden Lehrſtreitigkeiten verſtand und eben ſo wenig Intereſſe dafür hatte. Er übergab der Antonina einen Brief an den Anthimus und an die übrigen Häupter der monophyſitiſchen Parthei, in welchem er ſich würklich ganz monophyſitiſch ausſprach und ſeine Glaubensübereinſtimmung mit den Monophyſiten bezeugte; aber er bat ſie zugleich recht ſchlau, um es mit keiner Parthei zu verderben, ſie möchten das, was er ihnen ſchreibe, doch ja geheim halten und vielmehr ſich das Anſehn geben, als ob ſie ſeinen Glauben beſonders für verdächtig hielten, damit er deſto leichter, was er angefangen, vollbringen könnte.

Da nun Vigilius auf ſolche Weiſe zweien Partheien dienen wollte, der einen insgeheim, der andern öffentlich, ſo konnte die Theodora natürlich doch von Allem, was ſie wollte, nichts durch ihn geltend machen, denn er hütete ſich wohl, eine öffentliche Erklärung nach ihrem Sinne abzugeben. Sie ſah alſo Geld und Ränke umſonſt verſchwendet, und ſie fand in dieſer verſchuldeten Täuſchung die verdiente Strafe ränkevoller Treuloſigkeit.

Aber ſie ſtand deshalb doch auch jetzt von ihrem Plane nicht ab, und bei der unwiderſtehlichen Neigung des Kaiſers Juſtinian, über Dinge zu entſcheiden, von denen er nichts verſtand, bei den mancherlei Kämpfen der theologiſchen Hofpartheien, der Charakterloſigkeit des Vigilius,

konnte ſie doch noch Mittel finden, ſich günſtigere Aus- ſichten für die Ausführung ihrer Abſichten zu eröffnen, wenigſtens die Gegner des Monophyſitismus in einen Streit unter einander ſelbſt zu verwickeln. Die Gelegenheit dazu war folgende: Die alten ſyriſchen Kirchenlehrer Theodorus von Mopſueſtia, Theodoret und Ibas von Edeſſa waren von Anfang an ein Ziel des fanatiſchen Haſſes und der Verketzerung der monophyſitiſchen Parthei geweſen. In dem geheimen Vertrage, welcher dem Vigilius die Würde eines römiſchen Biſchofs verſchaffte, hatte er ſich auch ver- pflichtet, über den Theodorus und den Theodoret das Ana- thema auszuſprechen. [1])

Von einer ganz andern Seite her erhielt die monophy- ſitiſche Hofparthei, welche ſchon nicht mehr laut zu reden wagte, Gelegenheit, ſich mit einer andern Hofparthei, welche von einem ganz andern dogmatiſchen Intereſſe ausging, zur Ausführung dieſes, wie wir aus jener von dem Vigi- lius eingegangenen Verpflichtung ſehen, längſt entworfenen Planes zu verbinden. Wir müſſen hier auf Begebenheiten hinblicken, welche wir in einem andern Zuſammenhange ausführlicher, hier nur beiläufig erwähnen.

Die damals nur noch von Wenigen in der orientaliſchen Kirche genauer gekannten, in der abendländiſchen Kirche ganz unbekannten Lehren und Schriften des Origenes hatten in Klöſtern von Paläſtina gerade zu dieſer Zeit großen Eingang gefunden, und es hatte ſich dort eine Parthei enthuſiaſtiſcher Origeniſten gebildet, welche von den Eiferern für die kirchliche Rechtgläubigkeit heftig bekämpft wurde. Aber jene origeniſtiſche Parthei hatte ſich großen Einfluß

1) In dem oben angeführten Briefe an die monophyſitiſchen Bi- ſchöfe ſchließt er mit den Worten: Anathematizamus ergo Theodorum, Theodoretum et omnes qui eorum statuta coluerunt vel colunt. Auch Facundus von Hermiane wußte von dieſem geheimen Vertrage des Ehrgeizes. De ipsius episcopi Romani chirographis ambitionis impulsu, quum fieri arderet episcopus, parti alteri factis. Ep. ad Mocian. Sirmond. T. II. f. 593. E.

am Hofe zu verſchaffen gewußt durch zwei Äbte aus ihrer Mitte, den Domitian und beſonders den Theodorus Askidas. Dieſe hatten ſich nämlich nach Conſtantinopel begeben und durch den zur Schau getragenen Eifer für das chalcedoniſche Concil die beſondere Gunſt des Kaiſers Juſtinian gewonnen, ſo daß ſie am Hofe viel galten. [1]) Er machte den Domitian zum Biſchof von Ancyra in Galatien, den Theodorus Askidas zum Biſchof von Cäſarea in Kappadocien; aber ſie lebten doch mehr am Hofe als bei ihren Gemeinden, und ſie gebrauchten ihren ganzen Einfluß zum Schutz und zur Beförderung der gleichgeſinnten Parthei in Paläſtina. Der Patriarch Petrus von Jeruſalem, ein Gegner der Origeniſten, mußte doch dem Einfluſſe der mächtigen Hofparthei nachgeben und gegen ſeinen Willen zu Manchem ſich verſtehen, um nicht durch die Hofränke, welche unter dem Kaiſer Juſtinian Alles vermochten, ſeine Patriarchenwürde zu verlieren. Aber wenn nun einmal dem Kaiſer die Augen darüber geöffnet wurden, was für ein Ketzer Origenes geweſen und welche Ketzereien in ſeinen Schriften ſich fänden, ſo hatte die origeniſtiſche Parthei verloren — und wie leicht konnte Jenes geſchehen! Dies geſchah würklich durch ein Zuſammentreffen verſchiedener Umſtände von verſchiedenen Seiten her.

Der Patriarch Peter von Jeruſalem, der ſich von dem Joche der origeniſtiſchen Hofparthei gern befreien wollte, veranlaßte daher zwei Äbte, welche zu den Gegnern des Origenismus gehörten, ihm ein Klaglibell gegen die Origeniſten zu übergeben, in welchem die Ketzereien des Origenes auseinandergeſetzt waren. Dieſe Schrift überſandte er dem Kaiſer mit einem Briefe, in welchem er ihm die Bewegungen, die durch die origeniſtiſche Parthei erregt wurden, ſchilderte. [2]) Dazu kam, daß der Archidiakonus

1) *Πρώτης παῤῥησίας ἐν τῷ παλατίῳ μετασχόντες.* Cyrilli Scythopolitani vita S. Sabae c. 83. Coteler. monumenta ecclesiae Graecae T. III.

2) L. c. vita Sabae c. 85.

Pelagius, der Apokriſiarius des römiſchen Biſchofs, auf einer Reiſe, wegen beſonderer Kirchenangelegenheiten, welche ihm von dem Kaiſer aufgetragen worden, nach Paläſtina gekommen war. Dort ſchloſſen ſich vier Mönche an ihn an, welche mit ihm nach Conſtantinopel reiſeten, um dem Kaiſer Auszüge aus den Schriften des Origenes als Beläge von deſſen Ketzereien zu übergeben und die Verdammung derſelben auszuwürken. [1]) Einem römiſchen Geiſtlichen konnten die Ketzereien des Origenes leicht in einem ſehr gefährlichen Lichte erſcheinen, und vielleicht galt dem Pelagius das politiſche Intereſſe noch mehr als das dogmatiſche, denn er war längſt eiferſüchtig auf die große Macht des Theodorus Askidas am kaiſerlichen Hofe, [2]) und die Verketzerung der Lehren des Origenes konnte ihm ein bequemes Mittel geben, um denſelben zu ſtürzen. Der Patriarch Mennas von Conſtantinopel, welchem gewiß die von dem Theodorus ausgeübte Herrſchaft oft läſtig geworden war, ging auch leicht in dieſen Plan ein, und Beide vereinigten ſich, um bei dem Kaiſer auf die Verdammung der origeniſtiſchen Ketzereien zu dringen. Dem letztern war dies eine willkommene Gelegenheit, durch ein Religionsedikt auch als Geſetzgeber der Kirche ſich geltend zu machen, wie es ja ſeine vorherrſchende Neigung war. [3]) Er erließ im J. 541 ein ſeines Despotismus würdiges ausführliches an den Patriarchen Mennas gerichtetes Schreiben, in welchem er zu zeigen ſuchte, was für ein abſcheulicher Ketzer Origenes geweſen ſey, und in welches er alle jene ihm übergebenen

1) Da die Schrift, welche der Patriarch Petrus von Jeruſalem nach Conſtantinopel ſandte, ihrem Inhalte nach mit derjenigen, welche dieſe vier Mönche überbrachten, eins war, ſo könnte es ſeyn, daß dieſe Mönche, von denen Liberatus c. 33 redet und deren Namen Evagrius l. IV. c. 38 angiebt, keine Anderen waren als die Abgeordneten des Patriarchen Petrus.

2) Liberat. l. c.: Aemulus existens Theodoro.

3) L. c.: Annuit imperator facillime, gaudens se de talibus causis judicium ferre.

origeniſtiſchen Ketzereien namentlich einrückte. Er forderte den Patriarchen auf, eine *σύνοδος ἐνδημοῦσα* zu verſammeln und zu veranlaſſen, daß Origenes und deſſen Lehren verdammt würden. Eine Abſchrift von dieſen Synodalverhandlungen ſollte er allen Biſchöfen und Äbten zuſchicken zur eigenhändigen Unterzeichnung, und inskünftige ſollte Keiner als Biſchof oder Abt angeſtellt werden, wenn er nicht vorher neben den übrigen Häretikern [1]) auch den Origenes verdammte. Ähnliche Schreiben erließ der Kaiſer auch an die übrigen Patriarchen. Die Vollziehung dieſer Maaßregel konnte im Ganzen keine Unruhen veranlaſſen, da das kirchliche Urtheil über den Origenes längſt beſtimmt war. Mennas hielt die vom Kaiſer verlangte Synode, und dieſe entſchied nach dem kaiſerlichen Gebot.

Was man aber durch dieſe Verdammung zu bewürken gehofft hatte, dadurch mit einem Male die origeniſtiſche Hofparthei zu ſtürzen, das wurde doch vereitelt; denn Theodorus und Domitian opferten die Wahrheit auf, um ihr perſönliches und ihr Partheiintereſſe zu retten, wie ja auch nach den Grundſätzen dieſer origeniſtiſchen Parthei mancherlei Anbequemung erlaubt war, nach den Grundſätzen derſelben, daß der Zweck die Mittel heilige und daß die Wahrheit nicht für Alle gehöre. Sie unterzeichneten gleichfalls die Beſchlüſſe der Synode, und ſomit konnte man ihnen nichts anhaben. [2]) Sie behielten ihr Anſehn am Hofe und konnten doch noch im Verborgenen für das Intereſſe der origeniſtiſchen Parthei würken, ſo daß Theodorus Askidas dem Patriarchen Petrus drohen konnte, er werde ſeine Abſetzung bewürken, wenn er die vertriebenen origeniſtiſchen Mönche nicht wieder in ihr Kloſter aufnehme. [3])

---

1) Wie nach der ſchönen, unter dem Kaiſer Juſtinian eingeführten Sitte ein Jeder, um ein geiſtliches Amt erlangen zu können, eine ſolche Verdammung der bekannteſten Ketzer unterzeichnen mußte, *αἱρετικοὶ οἱ ἐξ ἔθους ἐν τοῖς γινομένοις λιβέλλοις ἀναθεματιζόμενοι.*

2) Vita Sabae c. 85 am Ende. 3) L. c. c. 86.

Aber allerdings konnten ſie ſich doch, wenngleich es ihnen für den Augenblick gelungen war, die Machinationen ihrer Gegner zu vereiteln, für die Zukunft unter dieſen drohenden Umſtänden nicht ſicher glauben; denn wenn es ihren Gegnern gelang, ihre bloß heuchleriſche Einſtimmung in die Verdammung der origeniſtiſchen Ketzereien und ihre geheimen Machinationen zu Gunſten der durch einen kaiſerlichen Befehl verdammten Parthei bloßzuſtellen, ſo drohte ihnen ſchwere Ungnade. Sie mußten alſo dem Schlage, der ſie leicht treffen konnte, zuvorkommen und denſelben vielmehr auf ihre Widerſacher zurückzuwenden ſuchen. Sie mußten die Aufmerkſamkeit des Kaiſers von den origeniſtiſchen Ketzereien abzuziehen ſuchen, indem ſie ihm eine andere Beſchäftigung gaben; ſie mußten eine andere große Bewegung in der Kirche veranlaſſen, welche die origeniſtiſchen Streitigkeiten vergeſſen ließ; ſie konnten damit zugleich die Freude verbinden, an ihren Gegnern Rache zu nehmen, indem ſie dieſelben von Seiten ihres dogmatiſchen Intereſſes angriffen. Alles Dies war ſchlau verbunden in dem Plane, das Anathema, das den Origenes getroffen hatte, auf die ſyriſchen Kirchenlehrer Theodorus, Ibas und Theodoret zurückfallen zu laſſen. Eine ſolche Maaßregel konnte nicht geradezu als von dem Monophyſitismus ausgehend erſcheinen; denn auch von Solchen, welche keineswegs Monophyſiten ſeyn wollten, wurde ja [1]) in der Oppoſition gegen den Neſtorianismus das Anathema über den Theodorus und über manche Streitſchriften aus der erſten Periode der theologiſchen Polemik Theodorets ausgeſprochen. Der als eine Säule der Orthodoxie geltende Cyrillus ſelbſt, freilich ein Vorläufer des Monophyſitismus, hatte ja jene ſyriſchen Kirchenlehrer verketzert. Da aber jene drei Kirchenlehrer beſonders immer der monophyſitiſchen Parthei ein Gegenſtand des Haſſes geweſen waren, da dieſe die Verdammung derſelben längſt auszuwürken geſucht hatte, da zwei der-

1) S. oben S. 943.

ſelben durch das chalcedoniſche Concil gerechtfertigt worden, ſo konnte natürlich ein ſolcher Angriff leicht als geheime Machination der monophyſitiſchen Parthei erſcheinen. Was man von dem Einfluſſe der Kaiſerin Theodora wußte, konnte zur Beſtätigung dieſes Argwohns dienen. Die origeniſtiſche Parthei erhielt alſo durch dies Unternehmen Gelegenheit, ihre Widerſacher, welche wie Mennas eifrige Vertheidiger der Autorität des chalcedoniſchen Concils und heftige Gegner des Monophyſitismus waren, zu ärgern; ſie konnte erwarten, daß dieſer Antrag weit heftigere Bewegungen als die origeniſtiſchen Streitigkeiten veranlaſſen und die letzteren dadurch in Vergeſſenheit bringen werde. Und ſie erhielt dadurch Gelegenheit, mit der immer noch vorhandenen monophyſitiſchen, von der Kaiſerin Theodora begünſtigten Hofparthei ſich zu verbinden und eine bedeutende Stütze dadurch zu gewinnen. Ob ſie auch das beſondere theologiſche Partheiintereſſe dabei hatte, in dem Theodorus einen Gegner der origeniſtiſchen Schule verketzern zu laſſen, dies kann zweifelhafter bleiben, denn es war dieſer origeniſtiſchen Parthei doch beſonders um die eigenthümlichen Lehrmeinungen des Origenes zu thun, welche freilich mit deſſen allegoriſcher Schrifterklärung genau zuſammenhingen; Theodorus von Mopſueſtia aber hatte eigentlich nur die Grundſätze der letztern bekämpft, er ſtimmte ſonſt gerade in manchen eigenthümlichen Glaubensanſichten, wie in der unter dem Namen des Origenes verketzerten Lehre von der Wiederbringung, mit demſelben beſonders überein.[1])

---

1) Daß Theodorus Askidas die Abſicht hatte, durch dieſe neuen von ihm angeregten Bewegungen die Sache des Origenes in Vergeſſenheit zu bringen, dies ſagt nicht allein Evagrius l. IV. c. 38: *ἑτέρωθι τούτους ἀφέλκειν ἐθέλων*, ſondern auch ein Haupt dieſer Parthei ſelbſt, der Biſchof Domitian, erklärte dies in einem Briefe an den römiſchen Biſchof Vigilius: Hi vero qui proposuerunt hujusmodi (Origenis) dogma defendere, id implere nullo modo voluerunt; sed talem relinquentes conflictum, conversi sunt adversus Theodorum, et moliri coeperunt, quatenus anathematizaretur et ille ad abolitionem, ut puta-

Es konnte nicht ſchwer fallen, dem Kaiſer Juſtinian viele Stellen aus den Schriften des Theodorus zu zeigen, welche ihm als ſehr anſtößig erſcheinen mußten, und dazu kam noch, daß man ſich hier nicht allein an ſeine allgemeine Lieblingsneigung, ſich zum Geſetzgeber für die Kirche aufzuwerfen, ſondern auch an einen andern Lieblingsplan, mit dem er damals gerade umging, anſchließen konnte. Es war nämlich ſein Streben, die Monophyſiten zur Wiedervereinigung mit der herrſchenden Kirche zurückzuführen. Deshalb wollte er unter ſeinem Namen ein Buch zur Vertheidigung des chalcedoniſchen Concils gegen die Vorwürfe der Monophyſiten erſcheinen laſſen. Theodorus Askidas und Domitian ſtellten ihm nun aber vor, daß er auf einem kürzeren und ſicheren Wege ſeinen Zweck erreichen könne. Die Monophyſiten — ſagten ſie nämlich zum Kaiſer — machten dem Concil zu Chalcedon und deſſen Anhängern beſonders das zum Vorwurf, daß es den Theodorus und mehrere Schriften des Theodoret und des Ibas von Edeſſa,

---

bant, eorum, quae contra Origenem mota constiterant. Facund. Hermian. l. IV. c. 4. Derſelbe Fakundus weiſet auf den Zuſammenhang mit den Machinationen der Monophyſiten hin: Horum (der Origeniſten) satellitio functa gens Eutychianorum perfida, ea quae per se contra Chalcedonense concilium saepe tentaverat, per ipsos latentes aggressa est, qui nobis non videbantur hac parte suspecti. Lib. I. c. 2. Liberatus giebt als Hauptbeweggrund an die Verletzung der Autorität des chalcedoniſchen Concils, als einen untergeordneten die Feindſchaft gegen den Theodorus, weil derſelbe gegen Origenes geſchrieben hatte, c. 24: Eo quod Theodorus multa opuscula edidisset contra Origenem, et maxime quod synodus Chalcedonensis laudem ejus susceperit. Das Erſtere wird auch durch den Fakundus von Hermiane beſtätigt, da er ſagt, daß Theodorus durch ſein gegen den Origenes geſchriebenes Buch de allegoria et historia den Haß der Origeniſten ſich zugezogen habe, l. III. c. 6 (unde odium Origenianorum incurrit). Freilich könnte es auch nur ein unrichtiger Schluß geweſen ſeyn, der dies vermuthen ließ; denn aus dem oben angeführten Grunde erhellt, daß dieſe Abſicht wenigſtens nicht ſo genau mit dem Intereſſe der Origeniſten zuſammenhing; aber immer könnte es ein untergeordneter Beweggrund für enthuſiaſtiſche Anhänger des Origenes geweſen ſeyn.

welche den Neſtorianismus augenſcheinlich begünſtigten, gutgeheißen habe. Wenn man nun den Theodorus und jene einzelnen Schriften verdamme, ſo ſey dieſe Beſchuldigung gleich widerlegt. Ein bedeutendes Hinderniß, welches der Anerkennung des Concils von Chalcedon unter den Monophyſiten bisher entgegengeſtanden, ſey dadurch mit einem Male gehoben, und wenn der Kaiſer dieſe Verdammung bewürke und ſo den Frieden in der Kirche wiederherſtelle, werde er ſich ein überaus großes Verdienſt um dieſelbe und dauernden Ruhm dadurch erwerben. [1]) Ein ſolcher Plan, ſo ſchlau vorgetragen, konnte einem Juſtinian nicht anders als ſehr zuſagen, um ſo mehr, da die viel vermögende Theodora, damit einverſtanden, die Überredung unterſtützte. [2])

Man drang nun in den Kaiſer, daß er ſchnell ein Edikt in dieſer Sache erlaſſen möge; denn man wußte wohl, daß, nachdem er einmal ein ſolches erlaſſen, er es als eine Sache ſeiner kaiſerlichen Autorität und Ehre betrachten werde, nicht wieder davon abzuweichen. Im J. 544 erließ Juſtinian das Edikt, welches von den drei viel beſprochenen Gegenſtänden, von denen es handelte, nachher den Namen des Ediktes de tribus capitulis (*περὶ τριῶν κεφαλαίων*) erhielt. Durch dies Edikt, das wir nur aus Bruchſtücken kennen, wurde das Anathema ausgeſprochen über die Perſon Theodors und deſſen Schriften, über Theodorets Schriften gegen Cyrill und über den Brief des Ibas, [3]) ſowie über alle Vertheidiger der drei Kapitel. Der Kaiſer wollte ſich zugleich dabei ſorgfältig gegen den Verdacht verwahren, als ob er die Autorität des Concils von Chalcedon beeinträchtige, indem er das Anathema auch auf Diejenigen ausdehnte, welche aus dieſer Schrift zum Nachtheile des Concils von Chalcedon etwas folgern würden.

---

1) Liberat. c. 24: Scribendi laborem eum non debere pati, quando compendio posset acephalos omnes ad suam communionem adducere.

2) Wie Liberatus ausdrücklich andeutet, l. c.

3) Abſichtlich ſo geſtellt, quae dicitur ab Iba esse facta.

Dies Edikt wurde nun zuerſt in dem ganzen Reiche umhergeſandt und den einzelnen Biſchöfen vorgelegt, damit ſie ſchriftlich ihre Übereinſtimmung mit demſelben bezeugen ſollten. Hatte man auf dieſe Weiſe die einzelnen Stimmen aller oder der meiſten Biſchöfe gewonnen, ſo konnte man die Sache ſo darſtellen, als ob das Edikt von der ganzen Kirche angenommen worden. Aber das ließ ſich doch bei einem Edikte von dieſer Art nicht ſo leicht durchſetzen, wie mit dem Edikte gegen den Origenes; denn das neue Edikt erſchien ſogleich als ein Angriff auf das Anſehn des Concils zu Chalcedon und als eine Begünſtigung der Monophyſiten. Von der Stimme der vier Patriarchen des Orients hing das Meiſte ab, da dieſe bei den übrigen Biſchöfen das größte Gewicht hatte. Der Patriarch Mennas von Conſtantinopel äußerte ſich anfangs durchaus gegen den Inhalt des Edikts, weil er eine Beeinträchtigung der Autorität des chalcedoniſchen Concils darin ſah. Er erklärte ſodann, daß er darauf warten wolle, wie der römiſche Biſchof ſich über dieſe Sache ausſprechen werde. Endlich aber wich er doch dem Anſehn des Kaiſers, er gab ſeine ſchriftliche Beiſtimmung ab, doch mit der Bedingung, daß, wenn der römiſche Biſchof ſich gegen die Verdammung der drei Kapitel erklärte, ſeine Erklärung ihm zurückgegeben werden ſollte. [1]) So ging es auch mit den übrigen drei Patriarchen des Orients, welche zuerſt ſich dagegen erklärt hatten, da ihnen aber mit der Abſetzung gedroht wurde, doch unterzeichneten. [2]) Dieſem Beiſpiele folgten nun die übrigen Biſchöfe, [3]) die

1) Facundus Hermianens. l. IV. c. 4. Fakundus macht ihm hier mit Recht zum Vorwurf, daß es ihm mehr um ein menſchliches Urtheil als um das Urtheil Gottes zu thun ſey. In quo satis ostendit, de judicio se potius humano, quam divino esse sollicitum.

2) L. c.

3) Es iſt charakteriſtiſch, was in einem Dokumente dieſer Zeit von griechiſchen Biſchöfen geſagt wird: Sunt graeci episcopi habentes divites et opulentas ecclesias et non patiuntur duos menses a rerum ecclesiasticorum dominatione suspendi: pro qua re secundum tempus

unterzeichnenden erhielten reiche Geſchenke, die wenigen, welche ſich weigerten, wurden entſetzt und exilirt.[1])

Wenn aber der Kaiſer in dem an knechtiſchen Gehorſam gewöhnten Orient ſeine Abſichten leicht durchſetzen konnte, ſo fand er von Anfang an deſto nachdrücklicheren Widerſtand bei den Biſchöfen und Geiſtlichen im nördlichen Afrika, welches Land ſo eben von dem vandaliſchen Despotismus befreit, ein Raub des byzantiniſchen werden ſollte. Hier hatte ſich von der Schule des großen Auguſtinus her ein unabhängigerer und freierer Geiſt im kirchlichen Leben erhalten. Hier hatte man unter den Verfolgungen der vandaliſchen Könige für den Glauben kämpfen gelernt. Nur Diejenigen, welche ſchon früher ihre Überzeugung wie ein Gewand zu Gefallen der Herrſchermacht zu verändern gewohnt waren, welche unter den Vandalen Arianer geworden waren, unter dem Juſtinian den Arianismus wieder mit dem Eifer für die niceniſche Lehre vertauſcht hatten, nur Solche betrieben auch jetzt eifrig die Verdammung der drei Kapitel.[2]) Als das kaiſerliche Edikt mit der Aufforderung zur Unterzeichnung zuerſt in's nördliche Afrika gelangte, antwortete der Biſchof Pontianus dem Kaiſer, jene Schriften, auf welche ſich das Edikt bezog, ſeyen in Afrika noch nicht bekannt geworden. Sollten die afrikaniſchen Biſchöfe aber auch jene Schriften kennen lernen und in denſelben manches mit der Glaubenslehre Streitende finden, ſo könnten ſie ſich gegen ſolche Stellen verwahren, nicht aber die ſchon verſtorbenen Verfaſſer voreilig verdammen.

---

et secundum voluntatem principum quidquid ab eis quaesitum fuerit, sine alteratione consentiunt. Aus dem Briefe der römiſchen Geiſtlichen an die fränkiſchen Geſandten nach Conſtantinopel. Mansi Concil. T. IX. f. 153.

1) Liberatus am Ende.

2) Wie Fakundus lib. contra Mocianum von Einem ſagt: Qui Vandalis regnantibus Arianus fuit, deinde imperio succedente Romano cum tempore versus est, ut catholicus videretur, nunc etiam de palatio praejudiciis religionis catholicae exortis, eadem sequitur.

Wenn ſolche noch lebten und die ihnen vorgehaltenen Irrthümer nicht ſelbſt verdammen wollten, dann würden ſie mit allem Recht verdammt werden. Nun ſtünden ſie aber ſchon vor dem untrüglichen Richter, von welchem keine Appellation ſtattfinde. Er ſchloß mit der Warnung, der Kaiſer möge ſich wohl vorſehen, daß er nicht, während er die ſchon Verſtorbenen zu verdammen ſuche, ſich verleiten laſſe, viele unter den noch Lebenden wegen ihres Ungehorſams zum Tode zu verurtheilen, und daß er nicht einſt Rechenſchaft geben müſſe Dem, welcher kommen werde, die Lebenden und Todten zu richten. Wie unter den Afrikanern, fand das Edikt auch unter den Biſchöfen Illyriens und Dalmatiens nachdrücklichen Widerſtand.

Da von der abendländiſchen Kirche her ſo manche Vorzeichen einer ungünſtigen Stimmung gegen das kaiſerliche Edikt ſich bemerken ließen, und da der Arm des byzantiniſchen Despotismus dort nicht ſo mächtig war, ſo mußte es dem Kaiſer deſto wichtiger ſeyn, durch eine bedeutende kirchliche Autorität auf die Abendländer einzuwürken. Daher mußte er vor Allem die Stimme des römiſchen Biſchofs Vigilius zu gewinnen ſuchen, von welchem man nach ſeinem wankelmüthigen Charakter keinen nachdrücklichen Widerſtand erwarten konnte, und der ſich ja auch ſchon früher der monophyſitiſchen Hofparthei verpflichtet hatte, was freilich der Kaiſer ſelbſt nicht wußte, was aber wohl jene Parthei, welche in alle jene Ränke mit verflochten war, im Andenken behielt. Vigilius, der ſelbſt nicht genug Gelehrſamkeit und ſelbſtſtändig begründetes theologiſches Urtheil, um dieſe Streitfragen mit Sicherheit zu entſcheiden, beſaß, er war es wahrſcheinlich, welcher gleich anfangs ſeine beiden Diakonen, den Anatolius und Pelagius, dazu veranlaßte, daß ſie einen gelehrten Geiſtlichen aus Karthago, den Diakonus Fulgentius Ferrandus, [1]) aufforderten, ein Gut-

1) Dieſer Ferrandus iſt uns insbeſondere auch bekannt durch ſeine chriſtlichen Lebensregeln (qualis esse debeat dux religiosus in actibus

achten über dieſe Sache abzugeben. Sie forderten ihn auf, mit dem Biſchof von Karthago oder anderen einſichtsvollen Männern die Sache zu berathen, und ſie ſelbſt äußerten, was alſo auch wohl auf die damalige Stimmung des Vigilius ſchließen läßt, den Verdacht, daß der Plan zu dieſer ganzen Sache von einer geheimen Machination der monophyſitiſchen Parthei herrühren möchte. [1])

Fulgentius Ferrandus erklärte ſich darauf in einer freimüthigen Antwort durchaus gegen die Annahme des kaiſerlichen Edikts, indem er drei Gründe entgegenhielt. I. Die höchſte Autorität der allgemeinen Concilien, beſonders der mit Beiſtimmung der römiſchen Kirche gehaltenen, welche nach der heiligen Schrift den erſten Platz einnähmen. Daher dürfe, was von dem Concilium zu Chalcedon einmal beſtimmt worden, keiner neuen Unterſuchung unterworfen werden. Greife man die Entſcheidungen des Concils auch nur in irgend einem Stücke an, ſo werde das ganze Anſehn deſſelben ſchwankend. Eine Unterſcheidung der thatſächlichen und der dogmatiſchen Beſtimmungen wollte er nicht gelten laſſen. II. Daß die Verſtorbenen menſchlichem Gerichte enthoben ſeyen und man um der Verſtorbenen willen den Lebenden kein Ärgerniß geben müſſe. III. Ein einzelner Menſch müſſe ſich nicht herausnehmen, ſeiner Schrift durch

---

militaribus) für den Comes Reginus, der wahrſcheinlich Statthalter vom nördlichen Afrika werden ſollte. Auch in dieſer Schrift zeigt er ſich als ein für praktiſches Chriſtenthum ſehr eifriger, von warmer Menſchenliebe beſeelter und eben ſo rückſichtslos freimüthiger als verſtändiger Mann. Er warnte den Comes vor den Künſten, durch welche die Statthalter dieſer Zeit die Gunſt des Kaiſers ſich zu erwerben, über den traurigen Zuſtand der Provinzen ihn zu täuſchen und dieſe endlich ganz zu Grunde zu richten wußten. Er giebt dem Comes dieſe ſieben Regeln, welche er weiter entwickelt: I. Gratiae Dei adjutorium tibi necessarium per singulos actus crede. II. Vita tua speculum sit, ubi milites tui videant, quid agere debent. III. Non praeesse appetas, sed prodesse. IV. Dilige rempublicam sicut te ipsum. V. Humanis divina praepone. VI. Noli esse multum justus. VII. Memento te esse Christianum.

1) Facund. Hermian. l. IV. c. 3.

die Unterzeichnungen Vieler das Anſehn zu verſchaffen, welches die katholiſche Kirche der heiligen Schrift allein eingeräumt habe. Man ſolle dem Urtheile der Kirchenlehrer keine ſolche Feſſeln anlegen; es müſſe Jedem freiſtehen, in dem, was Wort eines einzelnen Menſchen ſey, zu unterſcheiden, was er billigen und was er verwerfen zu müſſen glaube. Man müſſe ſich nicht ſelbſt durch ſolche Unterzeichnungen binden, für den Fall, wenn man etwa ſpäter nach hellerer Offenbarung der Wahrheit ſein Urtheil berichtige. [1]) Vigilius zeigte ſich nun anfangs entſchloſſen, den hier ausgeſprochenen Grundſätzen zu folgen; aber der Kaiſer hoffte durch die Mittel, welche ihm ſeine Herrſchermacht gab, leicht auf ihn einwürken zu können, und da es ihm ſo wichtig war, der Stimme des Biſchofs gewiß zu ſeyn, ſo ließ er ihn nach Conſtantinopel kommen. Er ermahnte ihn, den Frieden, welchen Chriſtus mehr als alle Opfer liebe, mit dem Patriarchen und den übrigen Biſchöfen zu beobachten. Vigilius aber ſchien nicht geneigt, dieſer Ermahnung in dem Sinne, in welchem der Kaiſer ſie gemeint hatte, zu folgen, denn er ſchrieb von der Reiſe aus an den Patriarchen Mennas, daß der Friede Chriſti ein anderer ſey als der Friede der Welt. [2]) Als er im J. 547 zu Conſtantinopel ankam, handelte er anfangs noch in demſelben Geiſte. Er kündigte dem Patriarchen Mennas und allen Biſchöfen, welche in die Verdammung der drei Kapitel eingeſtimmt hatten, die Kirchengemeinſchaft auf. [3]) Aber ſeine Standhaftigkeit war nicht von langer Dauer;

---

1) Eine ſchöne Proteſtation für Freiheit theologiſcher Forſchung gegen ein ſolches Beſtreben, das allgemeine Urtheil zu feſſeln: Patienter ferat pius ſcriptor ſollicitudinem piam requirentium veritatem nec feſtinet auditorum tenere manum, ſed per ſuavem ſenſum paratus meliora ſentientibus conſentire. Facund. Hermian. l. IV. c. 8.

2) Lib. contra Mocianum f. 594. A.

3) L. c. f. 594. D. Theophanes bei dem zwanzigſten Regierungsjahre Juſtinians, wo aber, was zu verſchiedenen Zeiten geſchehen, vermiſcht worden.

er ließ ſich zuerſt bewegen, durch eine ſchriftliche geheime Erklärung zur Verdammung der drei Kapitel ſich zu verpflichten. [1]) Durch den Vigilius ſuchte nun der Kaiſer auf eine zu Conſtantinopel verſammelte Synode zu würken, und der römiſche Biſchof wollte dadurch ſeiner erſten öffentlichen Erklärung einen deſto vortheilhafteren Schein geben und ſie gegen die zu befürchtenden Vorwürfe ſicher ſtellen, wenn er ſie in Gemeinſchaft mit einer zahlreichen Verſammlung von Biſchöfen erließ. Aber durch den kräftigen Widerſtand der nordafrikaniſchen Biſchöfe, beſonders eines Fakundus von Hermiane, wurde dieſe Hoffnung vereitelt. Da dem Vigilius bei den verſammelten Biſchöfen ſeine Abſicht nicht gelungen war, ſo verſuchte er Unterhandlungen mit den vereinzelten, und auf dieſe Weiſe gelang es ihm beſſer; er wußte es durchzuſetzen, daß ſeine erſte öffentliche Erklärung, ſein ſogenanntes Judicatum, von ſiebenzig Biſchöfen unterzeichnet erſchien. [2]) Aber dieſer Schritt rief gegen ihn ſelbſt eine bedeutende Oppoſition hervor. Selbſt zwei Diakone, die ihn begleitet hatten, Ruſtikus und Sebaſtianus, wagten es, gegen ihn aufzutreten; ſie ſorgten dafür, daß das Judicatum des Vigilius ſchnell überall verbreitet wurde. Sie beſchuldigten ihn, daß er die Autorität des chalcedoniſchen Concils beeinträchtigt habe, ſie ſcheuten ſich nicht, ſich von der kirchlichen Gemeinſchaft mit ihm loszuſagen, und eine Parthei von Geiſtlichen ſchloß ſich an ſie an. Vigilius ſprach zwar in einem heftigen Schreiben, in welchem er ihr Verfahren ſchilderte, das Abſetzungsurtheil über ſie aus, [3]) aber er hatte die öffentliche Meinung in der abendländiſchen Kirche gegen ſich. Die freimüthigen Stimmen

---

1) Occulta ejus ante judicium pollicitatio tenebatur, in qua se spopondit eadem capitula damnaturum. c. Mocian. f. 592. D.

2) L. c. f. 593. C. und die Vorrede zu dem Werke des Fakundus pro defens. trium capitulorum.

3) S. epistola ad Rusticum et Sebastianum. Harduin. Concil. T. III. f. 176.

der nordafrikaniſchen Biſchöfe mußten hier beſonders viel würken.

Unter dieſen iſt vor Allen der Biſchof Fakundus von Hermiane zu nennen. Erſt nachdem er eine gründliche Unterſuchung über die ſtreitigen Fragen angeſtellt hatte, entſchied er ſich und beharrte nun auch mit unerſchütterlicher Veſtigkeit bei dem ihm mit zuverſichtlicher Überzeugung gewordenen Reſultat. Zur Vertheidigung deſſelben verfaßte er eine Schrift, ausgezeichnet durch ſolche Eigenſchaften, welche in dieſem Zeitalter ſelten zu finden waren, durch eine von keiner Rückſicht der Menſchenfurcht beſchränkte Freimüthigkeit und durch eine unbefangene, gründliche, über die Vorurtheile der Zeit in mancher Hinſicht ſich erhebende Kritik.[1]) Schön ſprach er gegen das unberufene Dogmatiſiren, welches immer die Quelle ſo großen Verderbens für die griechiſche Kirche war, wie auch dieſe unfruchtbaren Streitigkeiten einen ſolchen Grund hatten, „daß während doch in allen Künſten und Gewerben Keiner über das urtheile, was er nicht gelernt habe, hingegen in Sachen der Theologie, wer am wenigſten davon gelernt habe, am anmaßendſten abſprechend urtheile.[2]) Wenn die Staatsmacht ihre Grenzen überſchreite, könne ſie zwar Viele in's Verderben ſtürzen, indem ſie dieſelben dazu verleite, die Wahrheit mit dem Munde zu verläugnen, aber ihre Abſicht könne ſie doch nicht durchſetzen; denn eine andere Überzeugung könne ſie den Menſchen nicht einflößen: nur auf das Äußere,

---

1) Pro defensione trium capitulorum libri XII.

2) Lib. XII. c. 4: Nam et suas habent officinas vel artifices omnia quae ex proposito doceri videmus. Nunquam enim de textrino personare incudes audivimus et ignem illic in fornacibus anhelare. Nunquam comperimus a sutore quaesitum, quae cujusque fabricae longitudini proportio latitudinis conveniret et quanta utriusque congrueret altitudo, quoniam illi integre scire possunt, qui ab ipsius artis sunt praeceptoribus instituti. Solae in contemptu sunt divinae literae, quae nec suam scholam nec magistros habent et de quibus peritissime disputare se credat qui nunquam didicit.

nicht auf das Innere erſtrecke ſich ihre Gewalt.“ [1]) Mit Nachdruck ſprach er gegen diejenigen Biſchöfe, welche ſich ſelbſt anklagten, indem ſie ſich mit dem erlittenen Zwange entſchuldigten, da doch nicht einmal die Gewalt der Martern, ſondern nur die Furcht vor der Ungnade des Kaiſers ſie zum Nachgeben gebracht habe. [2]) „Als ob wir nur deshalb zu Biſchöfen ordinirt worden wären, um durch die Geſchenke der Fürſten bereichert zu werden und mit ihnen unter den erſten Staatsbehörden zu ſitzen, wenn aber unter ſo vielen Sorgen des Staats durch die Täuſchungskünſte der Schlechtgeſinnten, welche zu keiner Zeit fehlen, bei ihnen etwas Eingang fände, was der Kirche Gottes zum Nachtheil gereichte oder ihren Frieden ſtörte, es nicht unſere Pflicht wäre, zu ihrem eigenen Heil ihnen die Wahrheit darzuſtellen und, wo es Noth thut, mit dem Anſehn der Religion ihnen zu widerſtehen, geduldig, wenn es ſich trifft, auch ihre Ungnade zu tragen.“ [3]) Wenn nur Gott einen Ambroſius erweckte, — meinte er — ſo würde auch der Theodoſius nicht fehlen. [4])

---

1) Etsi vocem contradictionis abstulerit, animum certe mutare non potuit. Aliquos jus mundanae potestatis ecclesiae valet auferre, nullum tamen sibi acquirere.

2) Gegen die Entſchuldigung des Vigilius: Nos contra respondemus, quod ultro per ambitionem pollicitatione facta peccaverit, nec ulla sustinuerit tormenta, quibus cessisse credatur. c. Mocian. f. 595.

3) Quasi vero propter hoc tantum ordinati sumus episcopi, ut ditemur principum donis, et cum eis inter maximas potestates consedeamus, tanquam divini sacerdotii privilegiis fulti, sicubi autem fallaciis malignorum, quae nullis temporibus defuerunt, aliquid eis inter tantas reipublicae suae curas subreptum fuerit, quod ecclesiae Dei praejudicet vel ecclesiae pacem turbet, non eis debeamus pro ipsorum salute quae sunt vera suggerere et si necesse fuerit, religionis auctoritate resistere ac patientes offensionem quoque illorum, si acciderit, sustinere. Lib. IV. c. 4.

4) Si nunc Deus aliquem Ambrosium suscitaret, etiam Theodosius non deesset. Lib. XII. f. 584. D.

Obgleich Vigilius im Tone der Autorität gegen ſeine Widerſacher ſprach, ſo war er doch nicht ſo veſt, wie er ſcheinen wollte. Das Beiſpiel der nordafrikaniſchen und illyriſchen Biſchöfe mußte ihn doch beſchämen, die nordafrikaniſchen hatten ihn durch ein förmliches Synodalurtheil von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen, indem ſie ihm nur die Kirchenbuße vorbehielten; [1]) die allgemeine Stimme der abendländiſchen Kirche, durch welche er aus menſchlichen Rückſichten die Kirche zu verrathen beſchuldigt wurde, war ihm keineswegs gleichgültig. Er wünſchte mit guter Art das, was er vielfach erklärt und beſchworen hatte, wieder zurückzunehmen. Um dies einzuleiten, drang er bei dem Kaiſer darauf, daß die Entſcheidung der Sache auf ein allgemeines Concil, welchem auch die abendländiſchen Biſchöfe beiwohnen ſollten, verſchoben würde. In der Mitte einer zahlreichen Menge hatte der Einzelne weniger zu fürchten. Der Kaiſer war auch einer ſolchen Maaßregel keineswegs abgeneigt, denn es mußte ihm willkommen ſeyn, durch eine bedeutende kirchliche Autorität die Oppoſition gegen die Verdammung der drei Kapitel niederzuſchlagen, um ſo mehr, da aus den religiöſen Bewegungen eine dem ſchwankenden Zuſtande ſeines neugegründeten abendländiſchen Reiches gefährliche politiſche Gährung hervorgehen konnte. Da nun ein allgemeines Concil eine Entſcheidung von deſto größerem Gewichte fällen ſollte, ſo konnte Vigilius auch dies von dem Kaiſer erhalten, daß ihm einſtweilen ſein Judicatum zurückgegeben wurde. Doch war Juſtinian entſchloſſen, ſein Edikt gegen die drei Kapitel nicht fallen zu laſſen und das Concil nur als Werkzeug zur Beſtätigung und Vollziehung deſſelben zu gebrauchen. Wohl aber dem wankelmüthigen Vigilius nicht recht trauend, wollte er ſich deſſen durch einen Eid verſichern. Und Vigilius war niederträchtig genug einen Eid zu leiſten, wie ihn der Kaiſer vorſchrieb,

1) S. die Chronik des afrikaniſchen Biſchofs Victor von Tununum. Canisii lectiones antiquae ed. Basnage T. I. f. 332.

einen Eid, durch den er ſich zum blinden Werkzeuge des Kaiſers und zum geheimen Kundſchafter deſſelben herabwürdigte. Die Eidesformel enthielt, daß er eines Sinnes mit dem Kaiſer Alles, was er könne, thun wolle, um die Verdammung der drei Kapitel durchzuſetzen. Zur Vertheidigung derſelben wolle er weder mittelbar noch unmittelbar etwas thun, reden oder insgeheim rathen. Und wenn Einer ihm etwas mit jenen Beſtimmungen Streitendes ſagen ſollte, was die drei Kapitel oder den Glauben betreffe, oder was dem Intereſſe des Staates zuwider ſey, ſo wolle er einen Solchen dem Kaiſer bekannt machen, ſowie, was derſelbe zu ihm geſprochen, nur unter den Bedingungen, daß der Kaiſer nichts gegen das Leben eines Solchen unternehme und daß er ihn ſelbſt wegen der Ehre ſeines Amtes Keinem verrathe. (Er fühlte alſo ſelbſt wohl, in welchem Lichte er erſcheinen mußte, als römiſcher Biſchof eine ſolche Rolle ſpielend.) [1]) Nachdem ſich nun der Kaiſer des Vigilius verſichert zu haben glaubte, berief er im J. 551 die Biſchöfe aus Illyrien und aus dem nördlichen Afrika zu dem Concil nach Conſtantinopel. Die Erſteren erſchienen nicht, da ſie die Abſicht, welche man hatte, wohl erkannten und ihr nicht zu dienen entſchloſſen waren. Ein Theil der afrikaniſchen Biſchöfe folgte der Aufforderung. Der Kaiſer ſuchte ſie durch Beſtechungen, freundliche Worte und Drohungen zum Nachgeben zu bewegen. Mehrere widerſetzten ſich ſtandhaft der Willkühr, und ſie erlitten heftige Verfolgungen, bei denen man zum Theil erdichtete politiſche Beſchuldigungen zum Vorwand gebrauchte. Zu dieſen Letzteren gehört der Biſchof Reparatus von Karthago, der von ſeinem Amte entſetzt und zum Exil verurtheilt wurde,

1) Die Worte des Vigilius aus der zuerſt von Baluz herausgegebenen Eidesformel: Et si quis mihi aliquid contrarium dixerit aut de istis capitulis, aut de fide aut contra rempublicam istum sine mortis periculo pietati vestrae manifestabo et quae mihi locutus est, ita ut propter locum meum personam meam non prodas. Mansi Concil. T. IX. f. 364.

und deſſen Geſchäftsträger (Apokriſiarius), der Diakonus Primaſius, erhielt zum Lohne ſeiner Verdammung der drei Kapitel, daß er der Gemeinde zu Karthago gegen ihren Willen als Biſchof aufgedrungen wurde. [1]) Nicht ohne blutige Unruhen [2]) geſchah es in dem nördlichen Afrika, daß den Gemeinden geliebte Biſchöfe entriſſen und ſolche, die zu Knechten des Hofes ſich gebrauchen ließen, an ihre Stelle geſetzt wurden. Der Statthalter dieſer Provinz ſuchte alle diejenigen Biſchöfe aus, von denen es ſich erwarten ließ, daß ſie ſich wegen ihres Charakters oder ihres Mangels an ſelbſtſtändigem theologiſchen Urtheil leicht leiten laſſen würden, und dieſe ſandte er nach Conſtantinopel, damit die Zahl Derjenigen, welche die drei Kapitel verdammten, durch ihren Zutritt vergrößert werden ſollte. [3])

Da Juſtinian nun doch bei den Biſchöfen von Illyrien, Dalmatien und Nordafrika ſeine Abſichten nicht, wie er wollte, durchſetzen konnte, ſo drang er in den Biſchof Vigilius, daß er ſich mit den gehorſamen Griechen zur Verdammung der drei Kapitel vereinigen ſollte. Ohne auf deſſen Gegenvorſtellungen zu hören, erließ er ein neues, noch ausführlicheres Edikt, welches vielmehr das Gepräge einer dogmatiſchen Abhandlung als eines kaiſerlichen Edikts

---

1) Dieſer Primaſius nicht zu verwechſeln mit einem andern Primaſius, dem Biſchof der Stadt Adrumetum in Byzazene, der anfangs ſtandhaft, nachher ſich beſtechen ließ, vielleicht dieſer Letzte derſelbe, von dem die Commentare über die pauliniſchen Briefe und über die Apokalypſe herrühren.

2) Prokopius ſagt von dem Kaiſer Juſtinian, den er überhaupt richtiger beurtheilt, als die griechiſchen Kirchenſchriftſteller dieſer Zeit: *Εἰς μίαν ἀμφὶ τῷ Χριστῷ δόξαν ἅπαντας ἐν σπουδῇ ἔχων, λόγῳ οὐδενὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους διέφθειρε· οὐ γὰρ οἱ ἐδόκει φόνος ἀνθρώπων εἶναι, ἤν γε μὴ τῆς αὐτοῦ δόξης οἱ τελευτῶντες τύχοιεν ὄντες.* Hist. arcan. c. 13.

3) S. die Nachrichten des Biſchofs Victor von Tununum, welcher ſelbſt Exil, Kerker und körperliche Mißhandlungen als Vertheidiger der drei Kapitel hatte erdulden müſſen, und den Bericht der römiſchen Geiſtlichen an die fränkiſchen Geſandten.

an ſich trug. Es ſollte darin die Berechtigung zur Verdammung des Theodorus nachgewieſen werden, weshalb viele vorgeblich gotteslaͤſterliche Ausſpruͤche des Theodorus angefuͤhrt wurden, und die Anfuͤhrung mancher zu dieſem Zwecke zeugte freilich nur von der ſo großen Beſchraͤnktheit des Ketzerrichters. Daneben rechtfertigte er ſich gegen die Beſchuldigung, daß eine ſolche Verdammung zum Nachtheil der Autoritaͤt des Concils zu Chalcedon gereiche, und er meinte nun den Monophyſiten allen vernuͤnftigen Grund zu einer Trennung von der herrſchenden Kirche genommen zu haben. Dies Edikt ſollte Vigilius unterzeichnen; aber das Beiſpiel der nordafrikaniſchen und illyriſchen Biſchoͤfe hatte ihm Muth gemacht. Er ließ den Kaiſer zur Zuruͤcknahme des Edikts auffordern: er moͤge den gemeinſamen Beſchluß der Biſchoͤfe abwarten und die abendlaͤndiſchen Biſchoͤfe, welche an dem, was bisher geſchehen ſey, ein Ärgerniß genommen, entweder auch zu der Verſammlung kommen laſſen oder ihnen erlauben, durchaus frei ihr ſchriftliches Gutachten abzugeben. Er drohte allen Denen, welche das kaiſerliche Edikt annehmen wuͤrden, mit der Excommunikation. Einen ſolchen Widerſpruch konnte der despotiſche Juſtinian nicht vertragen, Vigilius mußte ſich im Auguſt 551 vor dem Zorne des Kaiſers in eine Kirche[1]) fluͤchten. Da ein kaiſerlicher Beamter ihn mit bewaffneter Mannſchaft von dort hinwegfuͤhren wollte, fluͤchtete er ſich zum Altar und umfaßte ihn, ſo daß er faſt mit demſelben zu Boden geſtuͤrzt waͤre.[2])

Da ihm endlich der Kaiſer mit eidlicher Bekraͤftigung alle Sicherheit zuſagen ließ, ſo begab er ſich wieder in ſeine Wohnung zuruͤck; doch hier wurde er wie ein Gefangener

1) Beati Petri basilica in Ormisda.

2) In ſeinem Klageſchreiben ad universum populum Dei: Et super nos etiam ipsa altaris mensa ceciderat, nisi clericorum nostrorum fuisset manibus sustentata. Theophan. Chronograph.: Ἐκεῖθεν ἑλκόμενος κάτεσχε τοὺς βαστάζοντας τὸ θυσιαστήριον κίονας καὶ τούτους κατέστρεψε βαρὺς ὤν.

behandelt. Dieſer Gefangenſchaft überdrüßig, entfloh er in der Nacht zwei Tage vor dem Weihnachtsfeſte nicht ohne große Gefahr und nahm in die Kirche der h. Euphema zu Chalcedon ſeine Zuflucht. Als der Kaiſer ihn durch eine vornehme Geſandtſchaft von Neuem auffordern ließ, dieſen Zufluchtsort zu verlaſſen, und ihm alle eidlichen Sicherheitsleiſtungen verſprach, ließ ihm Vigilius antworten, es bedürfe weiter keiner eidlichen Zuſicherungen, wenn er nur der Kirche den Frieden wieder verleihe, deſſen ſie unter ſeinem Oheim Juſtinus genoſſen. Juſtinian, der die Mitwürkung des Vigilius zu dem Concil wünſchte und hoffte, knüpfte deshalb neue Unterhandlungen mit ihm an, und er wußte ihn endlich dazu zu bewegen, daß er die Kirche wieder verließ.

Nachdem nun ſieben bis acht Jahre unter dieſen unfruchtbaren Streitigkeiten, welche ohne alles dogmatiſche Intereſſe bloß von den Ränken der Hofpartheien und von der Willkühr eines Einzelnen herrührten, verſtrichen waren, nachdem der römiſche Biſchof unnützerweiſe ſechs Jahre zu Conſtantinopel zurückgehalten worden, ſollte endlich ein allgemeines Concil zur Entſcheidung dieſes Streites im J. 553 zu Conſtantinopel verſammelt werden unter dem Patriarchen Eutychius,[1]) — eine ſo große Maaßregel für einen verhältniß-

1) Dieſer Eutychius, allgemeiner Vorſteher (καθολικὸς) aller Mönche in der Metropolitenkirche von Amaſea in Pontus war gerade damals von ſeinem Biſchof als deſſen Stellvertreter nach Conſtantinopel zum Concil geſandt worden, als der alte Patriarch Mennas dort ſtarb. Durch ſeinen vielleicht von ſeiner Seite in ſeiner Beſchränktheit aufrichtig gemeinten Eifer gegen die Ketzereien des Theodorus von Mopſueſtia und für die Verdammung der drei Kapitel erwarb er ſich die beſondere Gunſt des Kaiſers. Insbeſondere ſoll es dem Juſtinian, was ſeinem Geſchmack wohl ähnlich ſieht, ſehr gefallen haben, als Eutychius gegen Diejenigen, welche ein Anathema über die Verſtorbenen nicht zulaſſen wollten, ſagte, allerdings ſey man dazu berechtigt und verpflichtet, über die Häretiker auch noch nach ihrem Tode das Anathema zu ſprechen, denn der König Joſia habe ja auch die Gebeine der Baalsprieſter noch nach ihrem Tode verbrennen laſſen, 2. Chron. 34. Juſtinian belohnte

mäßig der inneren Bedeutung nach ſo wenig entſprechenden Zweck. Als Vigilius zur Theilnahme an dieſem Concil aufgefordert wurde, verſagte er dieſe, erklärte ſich aber bereit, in einer Friſt von zwanzig Tagen ſein Urtheil in dieſer Angelegenheit ſchriftlich abzugeben; wenn er dies innerhalb dieſes Zeitraumes nicht erfülle, allen Beſchlüſſen des Concils beizutreten. Daſſelbe ſetzte demnach ſeine Verhandlungen unabhängig fort, ohne auf die Entſcheidung des römiſchen Biſchofs zu warten. Vigilius erfüllte ſein Verſprechen, indem er in ſeinem constitutum ad imperatorem ſeine Entſcheidung bekannt machte. Zwar erklärte er die Sätze, welche man aus den Schriften des Theodorus von Mopſueſtia ausgezogen hatte, für ketzeriſch; doch ſetzte er zugleich hinzu, er werde es nie geſtatten, daß ein in der Gemeinſchaft der Kirche verſtorbener Lehrer nach ſeinem Tode verdammt werde. Die Schriften des Theodoret und des Ibas aber, als welche von dem Concil zu Chalcedon gebilligt worden, könnten nicht ohne Beeinträchtigung der Autorität dieſes Concils verworfen werden. Alles, was gegen dieſe Entſcheidung, von wem es auch ſey, unternommen oder geſchrieben worden, erklärte er für ungültig. Der Kaiſer, der ſich als den höchſten Geſetzgeber der Kirche betrachtete, erließ darauf ein Schreiben an das verſammelte Concil, in welchem er erklärte, daß Vigilius ſich ſelbſt durch ſeine Vertheidigung der Irrlehren des Neſtorius, des Theodorus und ihrer Genoſſen von der Gemeinſchaft der Kirche ausgeſchloſſen habe, und ſein Name ſolle daher aus den Kirchenbüchern geſtrichen werden. Doch unterſchied er die Perſon des einzelnen römiſchen Biſchofs und den apoſtoliſchen Stuhl oder die römiſche Kirche, die Gemeinſchaft mit dem letztern ſolle dadurch keineswegs aufgehoben werden. Das Concil folgte dem kaiſerlichen Befehl und

---

ſeinen Eifer mit dem Patriarchat. S. des Eutychius Lebensbeſchreibung durch den Presbyter Euſtratius griechiſch in den actis Sanctorum im Anhang zum 6. April, §. 22.

es entſchied nach dem kaiſerlichen Edikt. Es wurde über die Perſon und die Lehren des Theodorus das Anathema ausgeſprochen, ſowie über deren Vertheidiger; in Beziehung auf den Theodoret und Ibas aber nur über jene einzelnen Schriften, weil Beide ihre Irrlehren nachher widerrufen und demnach durch das Concil von Chalcedon als rechtgläubig anerkannt worden. Alle, welche dieſem Urtheile ſich nicht unterwerfen wollten, ſollten, wenn ſie Geiſtliche wären, ihrer Stellen entſetzt, die Laien von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen werden. Darnach wurden würdige Biſchöfe aus Illyrien und aus dem nördlichen Afrika, welche der herrſchenden Macht nicht nachgaben, von ihren Stellen entſetzt und exilirt.

Die Sehnſucht nach der Freiheit und nach der Rückkehr in ſein Bisthum machte den Vigilius noch zum letzten Male ſchwankend. Er verſtand ſich endlich zu einer neuen Erklärung, wodurch er Alles zurücknahm, was er zur Vertheidigung der drei Kapitel geſchrieben hatte, und die Beſchlüſſe jenes Concils zu Conſtantinopel beſtätigte. Darauf erhielt er die Erlaubniß, nach Rom zurückzukehren, er ſtarb aber unterwegs im J. 555.

So hatte es denn die durch Hofränke beſtimmte Willkühr eines Kaiſers bewürkt, daß ein großer Kirchenlehrer, welcher auf die theologiſche Entwickelung bedeutend eingewürkt, verketzert wurde, und weil ein römiſcher Biſchof ohne veſten Charakter durch die Umſtände ſich beſtimmen ließ, ſo mußte ſein Wankelmuth über den beſſern Geiſt der abendländiſchen Kirche ſiegen.

Was war aber die Folge dieſer Streitigkeiten? Der dem Kaiſer vorgeſpiegelte Zweck einer Vereinigung der Monophyſiten mit der herrſchenden Kirche wurde nicht erreicht; denn die im Allgemeinen veſtgehaltene Autorität des Concils zu Chalcedon blieb eine dauernde Scheidewand zwiſchen beiden Theilen. Und in der abendländiſchen Kirche war eine neue Spaltung, welche ſich noch in die folgenden Zeiten fortpflanzte, Würkung der von dem Concil zu Con-

ſtantinopel ausgeſprochenen und von der römiſchen Kirche angenommenen Verdammung: die Kirchen von Iſtria und alle diejenigen, welche unter dem Metropoliten von Aquileja ſtanden, ſagten ſich deshalb von der Gemeinſchaft mit der römiſchen Kirche los.

Wie der Kaiſer Juſtinian in dem, was wir bisher erzählt haben, ſich bald von dieſer, bald von jener Hofparthei als Werkzeug für ihre Ränke hatte gebrauchen laſſen, indem er für die reine Lehre zu eifern meinte, ſo war er gegen das Ende ſeiner Regierung im Begriff, ſolchen Partheileidenſchaften dienend und Geſetze gebend über Dinge, von denen er nichts verſtand,[1]) neue zerrüttende Streitigkeiten in der orientaliſchen Kirche anzuregen. Eine Parthei unter den Monophyſiten, welche der Lehre des Xenajas und des Biſchofs Julian von Halikarnaß nachfolgte, leitete als eine nothwendige Folge von der Vereinigung der Gottheit und Menſchheit zu Einer Natur in Chriſto den Satz ab, der ähnlich ſchon von einem Clemens von Alexandria und von einem Hilarius von Poitiers behauptet worden, daß der Leib Chriſti auch während ſeines irdiſchen Lebens den ſinnlichen Affektionen und Mängeln, wie dem Hunger, Durſt, Schmerz nicht nach einer Naturnothwendigkeit[2]) unterworfen geweſen, ſondern daß er ſich nach einer freien Willensbeſtimmung (*κατ᾽ οἰκονομίαν*) zum Heil der Menſchen allem Dieſem unterzogen habe. Welche Anſicht man mit dem Namen des Aphthartodoketismus belegte. Es läßt ſich leicht erklären, daß dieſe Auffaſſungsweiſe, ſo ſehr auch das Reinmenſchliche in Chriſto dadurch getrübt wurde, doch Manchem aus einem mißverſtandenen Streben, Chriſtus zu verherrlichen, indem man ihn entmenſchlichte, zuſagen konnte. Und auch die Anhänger der Lehre von den

---

1) *Περισκοπῶν μὲν τὰ μετέωρα, περίεργος δὲ ἀμφὶ τῇ τοῦ θεοῦ φύσει.* So bezeichnet ihn Prokopius hist. arcan. c. 18.

2) Was Alles man zu dem Begriffe der *φθορά*, des *παθητὸν εἶναι*, als Folge der Sünde rechnete.

beiden Naturen konnten meinen, dies als eine Folge aus der Vereinigung beider Naturen in Einer Perſon annehmen zu können, wie ſie in manchen anderen Punkten, in der Billigung der Ausdrücke: Gott iſt geboren worden, Gott hat gelitten, in der Läugnung jedes Nichtwiſſens von Seiten der menſchlichen Natur Chriſti (dem ſogenannten Agnoetismus) mit den Monophyſiten übereinkamen. Vielleicht hatte zugleich eine geheime, die Monophyſiten begünſtigende Hofparthei, wenngleich das Haupt derſelben, die Kaiſerin Theodora, längſt geſtorben war, ihre Hände mit im Spiel. Und ſicher konnten die Feinde des Patriarchen Eutychius von Conſtantinopel keine beſſere Gelegenheit finden, um ihn in Streitigkeiten zu verwickeln und wohl gar die gänzliche Ungnade des Kaiſers ihm zuzuziehen. [1]) Wie der Kaiſer Juſtinian den übertriebenſten Ausdrücken, welche über dem Göttlichen in Chriſto das Menſchliche ganz vergeſſen ließen, am meiſten geneigt war, wie er ſchon als Miniſter unter der vorigen und nachher im Anfange ſeiner eigenen Regierung die auch zuerſt von Monophyſiten [2]) veſtgeſtellte Formel: Einer von der Dreieinigkeit hat gelitten, als ſie durch ſcythiſche und conſtantinopolitaniſche Mönche (die ſogenannten Theopaſchiten) in die Kirche eingeführt wurde, mit dem größten Eifer vertheidigt, wie er dieſe Formel im J. 533 durch ein Edikt beſtätigt und nicht eher geruht hatte, als bis ſie auch in der römiſchen Kirche angenommen wurde, ſo meinte er jetzt in ſeinem hohen Alter für die Ehre Chriſti und zur Tilgung ſeiner Sünden nichts Größeres thun zu können, als durch ein neues Edikt den Aphthartodoketismus zum Geſetz zu machen. Schon ſollte der Gehorſam gegen dies Edikt auf die gewöhnliche Weiſe

---

1) Der Lebensbeſchreiber des Eutychius ſchreibt beſonders den Origeniſten einen Antheil an den Machinationen zu. Dieſe Anklage kann nun freilich von dem Haſſe gegen die ketzeriſche Parthei herrühren, indeß könnte der Aphthartodoketismus auch wohl mit den eigenthümlichen Anſichten dieſer Parthei zuſammenhangen.

2) Als Zuſatz zum Triſagion.

erzwungen werden, ſchon war der Patriarch Eutychius von Conſtantinopel [1]) wegen ſeines Widerſpruches entſetzt und exilirt worden, ſchon drohte Ähnliches dem Patriarchen Anaſtaſius von Antiochia, ſchon drohte der ganzen orientaliſchen Kirche theils neue ſchmachvolle Knechtſchaft, theils neue innere Zerrüttung; aber durch den früher erfolgten Tod dieſes Kaiſers, von deſſen langer Regierung das größte Verderben in die griechiſche Kirche ausgegangen war, wurde ſie im Jahre 565 von dieſen neuen Übeln errettet.

1) Eutychius handelte mit Standhaftigkeit und Würde, er verharrte auch nach dreimaliger Vorladung bei der Proteſtation gegen das Gericht einer ungeſetzmäßigen Synode.

Anhang.

Die aus dieſen Streitigkeiten hervorgehende Bildung abgeſonderter Kirchenpartheien außerhalb des römiſchen Reiches.

Während daß die beſonderen Kirchenpartheien, welche unter dieſen Streitigkeiten ſich bildeten, im römiſchen Reiche der herrſchenden Macht weichen mußten, fanden ſie in anderen Ländern, wo eine andere Religion als die chriſtliche Staatsreligion war, alle Freiheit, ihre Lehrmeinungen auszuſprechen und fortzupflanzen, und ihr feindſeliges Verhältniß gegen das, was herrſchende Kirchenlehre im römiſchen Reiche war, diente in jenen Ländern vielmehr dazu, die Regierung günſtig für ſie zu ſtimmen.

Dies gilt insbeſondere von den Neſtorianern. Der vornehmſte Sitz, von welchem die Verbreitung dieſer Parthei nach Perſien ausging, war eine blühende Schule für die Bildung perſiſcher Kirchenlehrer in der Stadt Edeſſa in Meſopotamien.[1]) Dieſe Stadt wurde nun gerade nach dem Beſchluſſe des erſten epheſiniſchen Concils der Schauplatz der heftigſten Streitigkeiten, welche aus den Gegenſätzen, die damals die Kirche bewegten, hervorgingen. Der Biſchof dieſer Stadt, Namens Rabulas,[2]) der früher mit den übrigen ſyriſchen Kirchenlehrern verbunden geweſen, hatte ſpäterhin an den Patriarchen Cyrill durchaus ſich angeſchloſſen, und er geſellte ſich zu heftigſten Eiferern gegen das, was man Neſtorianismus nannte, ſo daß er ſogar über die verehrten Lehrer der ſyriſchen Kirche, den Diodorus und den Theodorus, das Anathema öffentlich auszu-

---

1) S. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 310.
2) S. oben.

ſprechen wagte. Er fand aber bei vielen Geiſtliche nachdrücklichen Widerſtand und beſonders bei dem in großem Anſehn ſtehenden Presbyter Ibas, welchem ſich die Lehrer jener perſiſchen Schule anſchloſſen. Dieſe wurden von dem tyranniſchen Rabulas vertrieben und durch dieſe wurde zuerſt eine dem Neſtorianismus günſtige Richtung nach Perſien gebracht. Noch mehr aber würkte der Presbyter Ibas durch ſeinen berühmten Brief an den Biſchof Mares oder Maris von Hardaſchir in Perſien und durch Überſetzung der Schriften Theodors und Diodors in die perſiſche Kirchenſprache, die ſyriſche, wenn auch nicht die Vorliebe für den Neſtorius, doch die Abneigung gegen Cyrill, und eine dogmatiſche Richtung, an welche ſich der Eifer für die Lehre des Neſtorius leicht anſchließen konnte, in der perſiſchen zu verbreiten. In jenem Briefe an den Biſchof Maris zeigt er ſich keineswegs als Freund des Neſtorius. Er ſagt, daß ſowohl dieſer Letzte als Cyrill durch ihre Streitſchriften Ärgerniß gegeben hätten. Er tadelt ihn, daß er durch ſeinen Angriff auf das der Maria beigelegte Prädikat „θεοτόκος“ Beſchuldigungen ſich zugezogen, wie ja alle gemäßigten Orientalen darin mit dem Ibas übereinſtimmten. Aber doch ſprach er heftiger gegen Cyrill, den er beſchuldigte, eine Natur der Gottheit und Menſchheit zu lehren und in den Apollinarismus verfallen zu ſeyn.

Als Ibas dieſen Brief ſchrieb, war der oben erwähnte Friedensvergleich zwiſchen Cyrill und den Orientalen geſchloſſen worden. Ibas ſtattete mit großem Triumph ſeinem Freunde davon Bericht ab, er betrachtete das von dem Biſchof Cyrill abgelegte Glaubensbekenntniß als einen Widerruf deſſelben, ein Zeichen des Sieges der reinen Lehre, der allgemeinen Wiederherſtellung der Ruhe. [1])

Bald mußte er ſich wohl in ſeiner Erwartung getäuſcht ſehen, wie aus dem oben Erzählten hervorgeht, denn er

---

1) S. das Bruchſtück dieſes Briefes in den actis Concil. Chalc. act. X. Harduin. T. II. f. 530.

ſelbſt hatte ja noch nachher bis zu dem Concil zu Chalcedon, welches ihn rechtfertigte, von den Eiferern für die Lehre Cyrills viel zu leiden. Unterdeß wurde er im J. 535 Nachfolger des Rabulas als Biſchof von Edeſſa; durch ihn wurde wahrſcheinlich die Pflanzſchule für perſiſche Kirchenlehrer wiederhergeſtellt, und ſie erhielt wieder ihren früheren Einfluß. Die Verfolgungen, welche Ibas nachher von den Eiferern der entgegengeſetzten Parthei erleiden mußte, das Verfahren dieſer Parthei unter der Leitung eines Dioskur, alles Dies konnte natürlich nicht anders als geeignet ſeyn, die perſiſchen Chriſten in ihrer Vorliebe für die bedrückte Parthei, an welche ſie ſich angeſchloſſen hatten, zu beſtärken.

Das Meiſte aber würkte einer jener von dem Biſchof Rabulas vertriebenen perſiſchen Lehrer, Namens Barſumas, zur Grundlegung und Beveſtigung der neſtorianiſchen Kirche in Perſien. Seine vieljährige Würkſamkeit als Biſchof der Stadt Niſibis vom J. 435 bis 489 gab ihm dazu die beſte Gelegenheit. Wenngleich die Nachrichten ſpäterer jakobitiſcher Geſchichtſchreiber, wie insbeſondere eines Abulpharadſch oder Barhebraeus aus dem dreizehnten Jahrhundert,[1]) von den Künſten, welche er angewandt haben ſoll, um den perſiſchen König Pherozes für ſeine Parthei und gegen die herrſchende Kirche des römiſchen Reiches einzunehmen, nicht als durchaus glaubwürdig erſcheinen, ſo iſt doch wenigſtens nicht daran zu zweifeln, daß politiſche Gründe den perſiſchen Fürſten bewegen mußten, eine Trennung der Chriſten ſeines Reiches von den Chriſten des römiſchen Reiches zu begünſtigen, und wohl mochte Barſumas dieſe Gründe geſchickt benutzt haben.

Da im J. 496 Einer aus der Mitte dieſer Parthei, Babaeus, als Patriarch von Seleucia Haupt der perſiſchen Kirche wurde, hielt er eine Synode, durch welche die

---

1) S. beſonders die Auszüge aus denſelben. Assemani bibl. oriental. T. III. P. I. f. 391 et seq.

neſtorianiſche Kirchenparthei ihre vollendete Organiſation erhielt. Auch dadurch, daß Biſchöfen und Presbyteren zu heirathen erlaubt wurde, zeichnete ſie ſich von der übrigen orientaliſchen Kirche aus. [1])

Der griechiſche Kaiſer Zeno zerſtörte zwar im J. 489 die perſiſche Pflanzſchule zu Edeſſa wegen ihres Neſtorianismus. Dies hatte nun aber die Folge, daß dieſe Schule nach Niſibis verpflanzt wurde, wo ſie ſich unter perſiſcher Herrſchaft frei entwickeln konnte und deſto mehr aufblühte. Von dieſer Schule aus entſtanden auch andere unter dieſer Kirchenparthei, es verbreitete ſich von dieſer Schule aus einige Jahrhunderte hindurch großer Eifer für chriſtliche Erkenntniß und theologiſche Bildung, insbeſondere bibliſche Studien, wie der Geiſt eines Theodorus von Mopſueſtia dazu anregte, und die neſtorianiſchen Gemeinden wurden wichtige Werkzeuge zur Verbreitung des Chriſtenthums im öſtlichen Aſien.

Ähnlich verhielt es ſich auch mit der Fortpflanzung der monophyſitiſchen Parthei. In Ägypten, als dem eigentlichen Vaterlande der monophyſitiſchen Parthei, übte dieſe immer einen bedeutenden Einfluß aus. Da aber der Kaiſer Juſtinian auch dort die Anerkennung der Autorität des Concils von Chalcedon zu erzwingen und ſolche Biſchöfe, welche dem Lehrbegriff dieſes Concils ergeben waren, einzuſetzen ſuchte, ſagten ſich die dortigen Monophyſiten von der herrſchenden Kirche los und pflanzten ſich unter ihrem eigenen Patriarchen fort; ihre Parthei mußte nach dem, was vorhergegangen, die zahlreichſte ſeyn. Wie Ägypten die Mutterkirche der äthiopiſchen war, mußte dieſe Geſtaltung der ägyptiſchen auch auf die äthiopiſche einwürken.

Freier entwickelte ſich die monophyſitiſche Kirche in Armenien. Die Verfolgungen gegen die Monophyſiten trugen wahrſcheinlich dazu bei, die Empörung der Provinz Groß

1) Assemani T. III. P. II. f. 79.

armenien herbeizuführen, welche den Perſern die Eroberung dieſes Landes erleichterte. Dem neuen perſiſchen Beherrſcher Chosroes war die Trennung ſeiner dortigen chriſtlichen Unterthanen von den Chriſten des römiſchen Reiches natürlich willkommen — und er wünſchte ſie zu beveſtigen. Unter ihm hielt der erſte Biſchof oder Katholikos der armeniſchen Kirche, Nierſes, eine Synode zu Thiven im J. 536, auf welcher der Monophyſitismus beſtätigt und das Anathema über das chalcedoniſche Concil ausgeſprochen wurde.

Das größte Verdienſt um die Erhaltung, Beveſtigung und Fortpflanzung der monophyſitiſchen Parthei in Syrien und den angrenzenden Ländern hatte ein durch ſeinen unermüdeten Eifer für die Sache, der er ſich geweiht hatte, ſeine unternehmende Thätigkeit und ſeinen alle Gefahren verachtenden Muth ausgezeichneter Mann. Als in jenen Gegenden wegen des Mangels an Geiſtlichen, welche ihnen der Kaiſer Juſtinian zu entziehen gewußt, der monophyſitiſchen Parthei ihr allmähliger Untergang drohte, vereinigten ſich einige gefangene Biſchöfe dieſer Parthei, einen an Entbehrung und Mühſeligkeiten gewöhnten und ſtandhaften Mann, den Mönch und Presbyter Jakob aus dem Kloſter Phaſitla in der Gegend von Niſibis, zum allgemeinen Metropoliten ihrer Kirche zu ordiniren. Mit großer Schnelligkeit, nicht ohne viele Gefahren, durchreiſete er als Bettler verkleidet [1]) die ſyriſchen und die an Syrien grenzenden Provinzen, er beveſtigte durch ſeinen Zuſpruch die bedrückte Parthei und ordinirte Geiſtliche für dieſelbe, er gab ihr ein Oberhaupt in dem Patriarchen von Antiochia, und er ſelbſt würkte für dieſelbe während drei und dreißig Jahre bis zum J. 578 als Biſchof, wahrſcheinlich zu Edeſſa. Von ihm rührt der Name der Jakobiten her, welcher bald der ganzen Parthei, bald einem Theil derſelben beigelegt wurde.

---

1) Daher ſoll der Beiname Al Baradai — Baradäus, der mit Lumpen Bedeckte, ihm beigelegt worden ſeyn.

Übrigens mußte die eigenthümliche Geiſtesrichtung, von welcher der Urſprung des Monophyſitismus ausgegangen war, bald die Quelle vieler inneren Spaltungen unter ihnen ſelbſt werden: jener von dem lebendigen Chriſtenthume abgewandte Geiſt, der in dieſe oder jene Begriffsformeln das Weſen des Glaubens bannen wollte. Die Lehre von der Einen Natur Chriſti, wegen welcher ſie ſich von der herrſchenden Kirche getrennt hatte, enthielt noch Stoff genug zu dialektiſchen Streitigkeiten, und die Differenzen, welche nun unter ihnen ſelbſt zur Sprache kamen, zeigten, wie ſehr man ſich, wenngleich die Streitigkeiten anfangs einen tiefer liegenden Grund gehabt hatten, doch zuletzt in eigenſinniges Streiten über Terminologieen verloren hatte, ohne ſich über die mit denſelben verbundenen Begriffe verſtändigen zu wollen. So geſchah es ja, daß unter dieſen Streitigkeiten Manche unter den monophyſitiſchen Partheien in ihren dogmatiſchen Anſichten mit den Anhängern des chalcedoniſchen Concils übereinkamen, ausgenommen, daß ſie immer, ſtatt zweier Naturen in Einer Perſon, Eine Natur in Einer Perſon ſetzten. So behauptete die Parthei des Severus zu Alexandria, daß Gottheit und Menſchheit, obgleich zu Einer Natur verbunden, doch die ihrem eigenthümlichen Weſen entſprechenden Eigenſchaften unverändert beibehalten hätten, und ſie ſtimmten alſo in dieſer Hinſicht dem Lehrbegriff des chalcedoniſchen Concils bei. Ein alexandriniſcher Rhetor oder Sophiſt Stephanos, mit dem Beinamen Niobes (*Νιόβης* oder *Νίοβος*), fand in dieſer Annahme von dem Standpunkte des Monophyſitismus aus eine Inconſequenz, und er wurde Stifter einer beſonderen Parthei, welche Niobiten genannt wurde.

Dieſe Streitfrage wurde auf die geiſtigen und leiblichen Eigenſchaften der Menſchheit Chriſti angewandt. Severus behauptete ſeinem Princip gemäß und mit den Dyophyſiten in dieſer Hinſicht übereinſtimmend den Phthartodoketismus gegen Julian von Halikarnaß. Der Diakonus Themiſtius

zu Alexandria, welcher zu der Parthei des Severus gehörte, verfiel ſogar, indem er jenes Princip auf die Seele Chriſti anwandte, in dieſelbe Behauptung, die man an dem Theodorus von Mopſueſtia ſchon verketzert hatte, den Agnoetismus.

Durch die Streitigkeiten der Monophyſiten mit den Theologen der herrſchenden Kirche wurde in ihren theologiſchen Schulen das Studium der Dialektik beſonders befördert, und dieſes fand viele Nahrung in der Beſchäftigung mit dem Ariſtoteles, der ſchon früher von Manchen mit dem Plato verbunden (aus welcher Verbindung eine eigenthümliche dialektiſch-myſtiſche Theologie hervorging) oder demſelben vorgezogen worden.[1]) Dialektiſcher Scharfſinn wurde dadurch angeregt, es iſt nur zu bedauern, daß derſelbe ſich großentheils mit ſo unfruchtbaren Unterſuchungen beſchäftigte und nur in dem engen Kreiſe des ſtehenden kirchlichen Lehrbegriffs ſich bewegen konnte. Doch bildeten ſich unter ihnen insbeſondere zwei durch freiern eigenthümlichen Geiſt ausgezeichnete Männer. Der **Eine** lebte in den letzten Zeiten des ſechsten und den erſten des ſiebenten Jahrhunderts, der gelehrte und ſcharfſinnige **Johannes**, dem ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit den Beinamen des Arbeitſamen (*ὁ φιλόπονος*) verſchaffte, Apologet[2]) und eifriger dogma-

---

1) Schon am Ende des vierten Jahrhunderts nennt Libanius bei Solchen, welche aus den Schulen Athens kamen, neben dem *τρίβων* nicht die Akademie und Platon, ſondern das Lyceum und Ariſtoteles. S. Libanius Rede *Πρὸς τοὺς εἰς τὴν παιδείαν αὐτὸν ἀποσκώψαντας.* Vol. III. ed. Reiske p. 438. So brachte ja der zu Athen gebildete Armenier David am Ende des fünften Jahrhunderts das Studium des Ariſtoteles nach Armenien. S. Mémoires sur la vie et les ouvrages de David par C. F. Neumann, Paris 1829.

2) Er hat gegen Proklus und Jamblich geſchrieben. Gegen das Werk des Letztern zur Vertheidigung des Bilderkultus. Photius war (ſ. Cod. 215) mit dieſem Werke nicht ganz zufrieden. Sollte Philoponus hier auch, wie der Monophyſit Xenajas (ſ. o. Bd. III., S. 561), gegen die Bilder ſich ausgeſprochen haben?

tiſcher Polemiker.[1]) Indem er aber die Anhänger des chalcedoniſchen Concils mit ſeiner ariſtoteliſchen Dialektik bekämpfen wollte, und dadurch veranlaßt wurde, die ariſtoteliſchen Begriffsbeſtimmungen auf ſehr unadäquate Weiſe zur Entwickelung der Dreieinigkeitslehre, wie ſchon früher durch einen monophyſitiſchen Gelehrten Askusnages zu Conſtantinopel geſchehen ſeyn ſoll, zu gebrauchen, zog er ſich ſelbſt dadurch Verketzerung zu von Seiten ſeiner Parthei. Er wollte nämlich den Gegnern beweiſen, daß, wenn ſie zwei Naturen in Chriſto lehrten, ſie nothwendig auch zwei Hypoſtaſen annehmen müßten. Um ihnen dies darzuthun, unterſchied er als Ariſtoteliker die zwiefache Anwendung des Wortes *φύσις*. Entweder verſtehe man darunter das Allgemeine des Gattungsbegriffes (das *εἶδος ἐνυπόστατον*) oder die Natur im Konkreten, die eigenthümlichen Weſen, in welchen das Allgemeine zum beſonderen Daſeyn ausgeprägt werde (die *ἰδιοσύστατος τῆς φύσεως ὕπαρξις*, die *ἄτομα*). Wenn man nun von zweien Naturen in Chriſto rede, ſo verſtehe man ja unter der göttlichen Natur nicht das gemeinſame göttliche Weſen, ſondern den göttlichen Logos, einen von den dreien Hypoſtaſen, in welchen das Gemeinſame der göttlichen Natur als des göttlichen Weſens enthalten ſey, und auch von einer menſchlichen Natur redend, meine man hier nicht die menſchliche Natur im Allgemeinen; ſonſt müßte man ſagen, daß ſich der Logos mit allen Menſchen, welche je gelebt hätten und noch leben würden, verbinde, denn alle dieſe gehörten ja unter den allgemeinen Gattungsbegriff; ſondern man meine eine ganz beſtimmte Menſchennatur, mit welcher allein unter allen der Logos ſich auf dieſe Weiſe verbunden. Alſo erhelle es, daß in dieſer Anwendung das Wort *φύσις* mit dem Worte *ὑπόστασις* durchaus identiſch ſey, und daß man demnach mit zweien Naturen auch zwei Hypoſtaſen in Chriſto annehmen

---

1) In ſeinem Commentar über die Schöpfungsgeſchichte hat er mit ariſtoteliſcher Dialektik beſonders den Theodor von Mopſueſtia bekämpft.

müßte.[1]) Wenn man ſich nun an ſolche Vergleichungen hielt, deren ſich Philoponus bediente, konnte man nicht ohne Schein ihn beſchuldigen, daß er, den Begriff des göttlichen Weſens zu einem bloßen Gattungsbegriff machend, in den Tritheismus verfalle. Eben dahin verfiel im zwölften Jahrhundert der Scholaſtiker Gilbert von Poitiers durch ähnliche Anwendung ariſtoteliſcher Formeln.

Der zweite unter dieſen Männern gehört auch zu der von Philoponus geſtifteten Parthei, ein Stephanus mit dem Beinamen Gobarus (Στέφανος ὁ γόβαρος). Wir kennen zwar nur ein Buch unter ſeinem Namen aus der Inhaltsanzeige des Photius,[2]) aber ſchon dies reicht hin, ihn als einen Mann von ſelten freiem Geiſt für dieſe Zeit zu bezeichnen. Da man ſonſt gewöhnlich nur darauf ausging, die gemeinſame kirchliche Überlieferung in den alten Kirchenlehren nachzuweiſen, und da man die Differenzen unter ihnen gern verdeckte, ſo wagte es hingegen dieſer Mann, die entgegengeſetzten bejahenden und verneinenden Entſcheidungen der alten Kirchenlehrer über dogmatiſche, exegetiſche Fragen, zum Theil von wichtigem Inhalt, in zwei und funfzig Rubriken zuſammenzuſtellen, und darunter kamen manche Ausſprüche der verehrten Kirchenlehrer vor, welche damals wohl anſtößig erſcheinen mußten. Gewiß konnte er dabei nicht die Abſicht haben, die Tradition der Kirche hoch zu ſtellen.

Wie häufig im Gegenſatz gegen die dialektiſche Richtung oder neben derſelben eine myſtiſche Richtung in der Theologie ſich entwickelte, ſo geſchah dies auch bei den Monophyſiten. Einem Kloſter zu Edeſſa[3]) in Meſopotamien

---

1) S. das intereſſante Bruchſtück aus dem polemiſchen Werke, welches Philoponus unter dem Titel ὁ διαιτήτης, der Schiedsrichter, geſchrieben, in Johannes Damascenus de haeresibus.

2) Cod. 232.

3) Aus dieſen Gegenden kamen ja auch die Euchiten (ſ. o. Bd. III., S. 468), in deren Myſticismus ſich manches Verwandte finden kann.

ſtand in den letzten Zeiten des fünften Jahrhunderts ein Abt, Namens **Bar Sudaili**, vor, der ſich mit jener myſtiſchen Theologie, welche immer eine der Grundrichtungen des orientaliſchen Mönchsthums bildete, aus welcher die dem Areopagiten Dionyſius untergeſchobenen Schriften hervorgingen, vielfach beſchäftigt hatte, wie er ſich ja auf die Schriften eines Hierotheos beruft, welchen der Pſeudodionyſius als ſeinen Lehrer nennt. [1]) Er ſtand anfangs mit den angeſehenſten monophyſitiſchen Lehrern in enger Verbindung und wurde von ihnen ſehr geachtet. Da aber ſeine myſtiſche Theologie mit der Kirchenlehre in Streit gerieth, zog er ſich heftige Angriffe zu. An das Eigenthümliche des Monophyſitismus ſich anſchließend, und zwar wie derſelbe von der Parthei des Xenajas aufgefaßt wurde, behauptete er nämlich, daß, ſowie Vater, Sohn und heiliger Geiſt Ein göttliches Weſen ſeyen, ſowie die Menſchheit Eine Natur mit der Gottheit in Chriſto bilde, wie ſein Körper mit der Gottheit gleiches Weſen geworden (vergöttlicht), ſo ſollten einſt durch ihn auch alle gefallenen Weſen zur Einheit mit Gott erhoben, auf ſolche Weiſe mit Gott Eins werden, ſo daß Gott ſey, wie es Paulus ſage, Alles in Allem.

Wenn es wahr iſt, was erzählt wird, [2]) daß man an

---

1) Es werden in den pſeudodionyſiſchen Schriften von ihm angeführt *ϑεολογικαὶ στοιχειώσεις* (Grundlegungen der Theologie) und *ἐρωτικοὶ ὕμνοι* (auf die myſtiſche Liebe ſich beziehend). Abulpharadſch ſagt bei Aſſemani (B. O. T. II. f. 291), daß Bar Sudaili unter dem Namen dieſes Hierotheus ein Buch zur Beſtätigung ſeiner eigenthümlichen Meinungen untergeſchoben habe, er ſetzt aber ſelbſt hinzu, daß es von Mehreren für ein Werk des Hierotheus gehalten werde. Es iſt alſo wahrſcheinlich nur eine Vermuthung jenes monophyſitiſchen Schriftſtellers, daß Bar Sudaili der Verfaſſer jenes Buches ſey. Es wäre auch möglich, daß Bar Sudaili ein älteres apokryphiſches Buch dieſes Namens unter den Mönchen vorgefunden und als Autorität für ſeine Lehre gebraucht hätte.

2) Was aber wohl Erdichtung ſeiner Feinde ſeyn könnte, wie ſie ja auch, da ſich dieſe Inſchrift in ſeiner Zelle nicht mehr finden ließ, ſagten, er habe ſie nachher, weil die Sache ruchbar geworden, ausgemerzt.

der Wand ſeiner Zelle die Worte eingeſchrieben gefunden habe: „Alle Geſchöpfe ſind gleiches Weſens mit Gott,“ ſo müßte man annehmen, daß er jene Behauptung nicht bloß auf die vernünftigen Weſen, ſondern auf alle Geſchöpfe überhaupt ausgedehnt habe, und daß ſeine Anſicht geweſen ſey, ſowie durch eine urſprüngliche Emanation alles Daſeyn von Gott ausgegangen, ſo werde durch die Erlöſung alles Daſeyn wieder verklärt in ihn zurückkehren. Dann fragt es ſich aber auch, ob er dies auf pantheiſtiſche Weiſe verſtanden, eine Rückkehr in das göttliche Weſen mit Vernichtung alles ſelbſtſtändigen, eigenthümlichen Daſeyns (wie es ſich oft gezeigt hat, daß der Myſticismus in den Pantheismus überging), oder ob er angenommen, daß mit der Entſtehung des endlichen Daſeyns nothwendig auch die Sünde hervortrat, aber durch die Erlöſung dieſer Gegenſatz aufgelöſet worden und nun zuletzt das eigenthümliche Daſeyn der Geſchöpfe doch in der Einheit mit Gott als ſolches beſtehen ſollte. Wir haben zu mangelhafte Nachrichten, um dieſe Fragen entſcheiden zu können.[1]) Als Übergangspunkt zu jener allgemeinen Wiederbringung ſetzte er ein tauſendjähriges Reich höherer Glückſeligkeit auf Erden am Beſchluß des irdiſchen Weltlaufs. Daß er von jenem tauſendjährigen Reiche ſo ſinnliche Vorſtellungen hatte, wie die älteren Chiliaſten, können wir auf die Anklage ſeiner Gegner ohne Hinzufügung beſtimmterer Angaben noch nicht als erwieſen annehmen. Es paßt dies wenigſtens nicht recht zu ſeiner myſtiſchen Theologie, und man konnte leicht ſeine myſtiſchen Ausdrücke in feindſeliger Geſinnung verdrehen. Aber wir ſind auch nicht berechtigt, die Beſchul-

---

Dieſelbe Meinung ſollte er auch in ſeinen Büchern nur verborgener vorgetragen haben; aber es fragt ſich, ob man nicht aus feindſeliger Geſinnung oder aus Mißverſtand in dieſe Schriften einen fremden Sinn hineinlegte.

1) S. den Brief des monophyſitiſchen Biſchofs Xenajas an die edeſſeniſchen Presbyteren Abraham und Oreſtes bei Aſſemani T. II. f. 30.

digung für entſchieden falſch zu erklären: denn Vermiſchungen einer myſtiſchen und einer ſinnlichen Richtung ſind pſychologiſch erklärbar und nicht ohne Beiſpiel. Wie ältere Chiliaſten lehrte Bar Sudaili, daß der Sabbath jener tauſendjährigen Ruhezeit, der Sonntag dem Anfange der neuen, höheren, ewigen Weltordnung nach der allgemeinen Wiederbringung entſpreche. Durch eine myſtiſche Bibelerklärung ſuchte er ſeine Lehren in die heilige Schrift hineinzulegen, wie er deshalb Commentare über die Pſalmen geſchrieben. Er rühmte ſich höherer Offenbarungen, wodurch ihm der tiefere Schriftſinn eröffnet worden. Er nannte die heilige Schrift Träume und ſeine Erklärungen Traumdeutungen. Gewiß wollte er dadurch das Anſehn der Bibel nicht herabſetzen, ſondern nur nach Art der Theoſophen die Dunkelheit derſelben für die gewöhnlichen Menſchen bezeichnen. Die Bibel enthalte nur Andeutungen der höheren Myſterien, — meinte er — und ſie könne daher nur von Denen verſtanden werden, welchen der Geiſt die Anſchauungen dieſer Myſterien mittheile. Wenn man aber dieſen Mann beſchuldigte, er habe alle Sakramente für überflüſſig erklärt, ſo auch alle ſittlichen Anſtrengungen, er habe gelehrt, Jeder könne nach ſeinen ſündhaften Lüſten leben, ſo erhellt offenbar aus der Art, wie dieſe Beſchuldigungen aufgeführt werden, daß ſie nur aus ungerechter Conſequenzmacherei herrührten. Weil Bar Sudaili lehrte, zuletzt werde das Schickſal Aller daſſelbe ſeyn vermöge der allgemeinen Wiederbringung, ſo folgerte man: alſo kommt nach dieſer Lehre auf das verſchiedene Verhalten der Menſchen gar nichts an und Jeder mag nur in ſeinen Sünden fortleben, er wird doch zuletzt der gleichen Seligkeit mit allen Anderen theilhaft. Gewiß war aber Bar Sudaili fern davon, die Richtigkeit dieſer Folgerungen zuzugeben.

---

d. Die Anthropologie.

Nachdem wir uns bisher mit den Lehren, welche das vorherrſchend ſpekulative Intereſſe der orientaliſchen Kirche beſonders in Anſpruch nahmen, beſchäftigt haben, gehen wir nun über zur **Anthropologie**, deren Entwickelung der vorherrſchend praktiſche Geiſt der abendländiſchen Kirche ſich vorzugsweiſe angelegen ſeyn ließ. Schon in der vorigen Periode bemerkten wir die Keime der entgegengeſetzten Richtungen in der Auffaſſungsweiſe der hierher gehörenden Lehren. Indem dieſe Keime nun ſich zu ſchrofferen Gegenſätzen ausbildeten, gingen die Streitigkeiten **dieſer Periode** daraus hervor. Von demjenigen aus, was den Mittelpunkt des Chriſtenthums und des chriſtlichen Bewußtſeyns bildet, der Erlöſungslehre, entſtehen zwei Momente in der Auffaſſung der Anthropologie, welche zur vollſtändigen Befriedigung des chriſtlichen Intereſſes mit einander ſich verbinden müſſen. Der Erlöſung muß ja von der einen Seite entgegenkommen das Bewußtſeyn des Bedürfniſſes einer ſolchen, das Bewußtſeyn der ſittlichen Unzulänglichkeit, der Unfreiheit und Gebundenheit des Menſchen in ſeinem natürlichen Zuſtande, von der andern Seite das Bewußtſeyn eines nach Befreiung ſich ſehnenden gottverwandten Keims in der menſchlichen Natur, das Bewußtſeyn einer ſittlichen Freiheit als nothwendiger Bedingung, wie der Selbſtzurechnung der Sünde und der Schuld, ohne welche von keiner Erlöſung die Rede ſeyn kann, ſo der Aneignung der dargebotenen Erlöſung ſelbſt. Von der einen Seite ſetzt das Chriſtenthum, welches als das Princip einer Wiedergeburt und neuen Schöpfung ſich ankündigt, in der menſchlichen Natur voraus das Bewußtſeyn eines in derſelben vorherrſchenden fremdartigen, ihr urſprüngliches Weſen trübenden und hemmenden Elements, von welchem ſie frei gemacht werden muß, das Bedürfniß nach einer ſittlichen Umbildung und Wiederherſtellung derſelben, von der andern Seite ſetzt das Chriſtenthum eben daher voraus das Bewußtſeyn eines verwandten göttlichen

digung für entſchieden falſch zu erklären: denn Vermiſchungen einer myſtiſchen und einer ſinnlichen Richtung ſind pſychologiſch erklärbar und nicht ohne Beiſpiel. Wie ältere Chiliaſten lehrte Bar Sudaili, daß der Sabbath jener tauſendjährigen Ruhezeit, der Sonntag dem Anfange der neuen, höheren, ewigen Weltordnung nach der allgemeinen Wiederbringung entſpreche. Durch eine myſtiſche Bibelerklärung ſuchte er ſeine Lehren in die heilige Schrift hineinzulegen, wie er deshalb Commentare über die Pſalmen geſchrieben. Er rühmte ſich höherer Offenbarungen, wodurch ihm der tiefere Schriftſinn eröffnet worden. Er nannte die heilige Schrift Träume und ſeine Erklärungen Traumdeutungen. Gewiß wollte er dadurch das Anſehn der Bibel nicht herabſetzen, ſondern nur nach Art der Theoſophen die Dunkelheit derſelben für die gewöhnlichen Menſchen bezeichnen. Die Bibel enthalte nur Andeutungen der höheren Myſterien, — meinte er — und ſie könne daher nur von Denen verſtanden werden, welchen der Geiſt die Anſchauungen dieſer Myſterien mittheile. Wenn man aber dieſen Mann beſchuldigte, er habe alle Sakramente für überflüſſig erklärt, ſo auch alle ſittlichen Anſtrengungen, er habe gelehrt, Jeder könne nach ſeinen ſündhaften Lüſten leben, ſo erhellt offenbar aus der Art, wie dieſe Beſchuldigungen aufgeführt werden, daß ſie nur aus ungerechter Conſequenzmacherei herrührten. Weil Bar Sudaili lehrte, zuletzt werde das Schickſal Aller daſſelbe ſeyn vermöge der allgemeinen Wiederbringung, ſo folgerte man: alſo kommt nach dieſer Lehre auf das verſchiedene Verhalten der Menſchen gar nichts an und Jeder mag nur in ſeinen Sünden fortleben, er wird doch zuletzt der gleichen Seligkeit mit allen Anderen theilhaft. Gewiß war aber Bar Sudaili fern davon, die Richtigkeit dieſer Folgerungen zuzugeben.

d. Die Anthropologie.

Nachdem wir uns bisher mit den Lehren, welche das vorherrſchend ſpekulative Intereſſe der orientaliſchen Kirche beſonders in Anſpruch nahmen, beſchäftigt haben, gehen wir nun über zur Anthropologie, deren Entwickelung der vorherrſchend praktiſche Geiſt der abendländiſchen Kirche ſich vorzugsweiſe angelegen ſeyn ließ. Schon in der vorigen Periode bemerkten wir die Keime der entgegengeſetzten Richtungen in der Auffaſſungsweiſe der hierher gehörenden Lehren. Indem dieſe Keime nun ſich zu ſchrofferen Gegenſätzen ausbildeten, gingen die Streitigkeiten dieſer Periode daraus hervor. Von demjenigen aus, was den Mittelpunkt des Chriſtenthums und des chriſtlichen Bewußtſeyns bildet, der Erlöſungslehre, entſtehen zwei Momente in der Auffaſſung der Anthropologie, welche zur vollſtändigen Befriedigung des chriſtlichen Intereſſes mit einander ſich verbinden müſſen. Der Erlöſung muß ja von der einen Seite entgegenkommen das Bewußtſeyn des Bedürfniſſes einer ſolchen, das Bewußtſeyn der ſittlichen Unzulänglichkeit, der Unfreiheit und Gebundenheit des Menſchen in ſeinem natürlichen Zuſtande, von der andern Seite das Bewußtſeyn eines nach Befreiung ſich ſehnenden gottverwandten Keims in der menſchlichen Natur, das Bewußtſeyn einer ſittlichen Freiheit als nothwendiger Bedingung, wie der Selbſtzurechnung der Sünde und der Schuld, ohne welche von keiner Erlöſung die Rede ſeyn kann, ſo der Aneignung der dargebotenen Erlöſung ſelbſt. Von der einen Seite ſetzt das Chriſtenthum, welches als das Princip einer Wiedergeburt und neuen Schöpfung ſich ankündigt, in der menſchlichen Natur voraus das Bewußtſeyn eines in derſelben vorherrſchenden fremdartigen, ihr urſprüngliches Weſen trübenden und hemmenden Elements, von welchem ſie frei gemacht werden muß, das Bedürfniß nach einer ſittlichen Umbildung und Wiederherſtellung derſelben, von der andern Seite ſetzt das Chriſtenthum eben daher voraus das Bewußtſeyn eines verwandten göttlichen

Elements, in welchem ſeine umbildende und verklärende Würkſamkeit einen Anſchließungspunkt finden, in welchem die neue Schöpfung ſich entwickeln ſoll, wie durch die neue Schöpfung das in der urſprünglichen Angelegte zu ſeiner Verwürklichung und Erfüllung geführt wird. Je nachdem das eine oder das andere dieſer beiden zuſammengehörigen Momente beſonders hervorgehoben wurde, darnach bildeten ſich immer die beiden eigenthümlichen Hauptrichtungen in der Auffaſſung und Geſtaltung dieſer Lehren. Die Eine Auffaſſungsweiſe trat in der nordafrikaniſchen Kirche durch den Tertullian, die andere in der alexandriniſchen Kirche durch den Clemens und Origenes beſonders hervor, doch ſo, daß bei dem relativen Vorherrſchen des einen oder des andern dieſer Momente immer noch beide mit einander verbunden waren und beide Richtungen durch die Gemeinſchaft Eines chriſtlichen Grundbewußtſeyns noch zuſammengehalten wurden. Die eine dieſer Richtungen blieb nun überhaupt in der orientaliſchen, die andere in der occidentaliſchen Kirche die vorherrſchende. Das Bewußtſeyn der Verderbniß, der daraus hervorgehenden Erlöſungsbedürftigkeit in der menſchlichen Natur, der Gnade als einer die verderbte Natur ſittlich umbildenden Kraft, dies wurde in der abendländiſchen Kirche beſonders entwickelt, wobei man jedoch noch immer dabei verharrte, die freie ſittliche Selbſtbeſtimmung als die durch die Einwürkung dieſes höheren göttlichen Princips vorausgeſetzte Bedingung zu betrachten. In der orientaliſchen Kirche hingegen erkannte man zwar auch das Chriſtenthum als eine über die Schranken der urſprünglichen menſchlichen Natur hinausgehende göttliche Lebensmittheilung an, man erkannte in dem Chriſtenthume eine höhere göttliche Schöpfung, man erkannte auch ein von der erſten Sünde ausgehendes Verderben der menſchlichen Natur, das durch die Erlöſung geheilt werden müſſe. Man betrachtete es insbeſondere als Folge der erſten Sünde, daß die menſchliche Natur der Sterblichkeit und den ſinnlichen Mängeln und Reizen, den mannichfachen

Verſuchungen zur Sünde unterworfen worden. [1]) Man hielt es für das Weſentliche, nur Gnade und freien Willen zugleich zu behaupten, ohne das Verhältniß beider zu einander genau beſtimmen zu wollen; man ſuchte nur ſorgfältig Alles, was eine Willkühr in Gott bei Erwählung der Menſchen, eine unbedingte Vorherbeſtimmung begünſtigen, die Lehre von der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit und von dem freien Willen des Menſchen beeinträchtigen konnte, zu vermeiden. Und wenn nun aber die neue Schöpfung entweder mehr unter dem Geſichtspunkte einer Wiederherſtellung des Urſprünglichen, einer Heilung der der menſchlichen Natur anklebenden Übel, oder als Vergöttlichung des bloß Natürlichen, wodurch die menſchliche Natur zu einer auch über ihre urſprüngliche Anlage hinausgehenden Stufe erhöht wurde, betrachtet werden konnte, ſo herrſchte in der abendländiſchen Kirche der erſte, in der orientaliſchen der zweite vor, ein Geſichtspunkt, an den ſich freilich auch leicht eine falſche Trennung des Göttlichen und Natürlichen anſchließen konnte.

Die beiden hier bezeichneten verſchiedenen Anſchauungsweiſen entſprechen zwei verſchiedenen religiöſen Bildungsgängen des Menſchen, je nachdem er auf eine mehr plötzliche Weiſe durch eine gewaltige Kriſis hindurch, wodurch das ganze Leben in zwei ſchroff einander entgegenſtehende Hälften zerſchnitten wurde, oder mehr ſtufenweiſe durch mannichfache allmählige Übergänge zu dem neuen Standpunkte des chriſtlichen Lebens gelangt war. Dies war alſo im Ganzen das Verhältniß der dogmatiſchen Richtungen beider Kirchen zu einander. Wir wenden uns zur genaueren Betrachtung der abendländiſchen Kirche; auf das Eigenthümliche der orientaliſchen Kirche wollen wir ſpäter wieder zurückkommen.

Als Repräſentanten dieſer Richtung, wie ſie vor dem

---

1) Das σῶμα θνητὸν und ἐμπαθὲς im Gegenſatz gegen die frühere ἀπάθεια. S. Bd. II. 2te Aufl. S. 1068 ff.

Ausbruche der darzuſtellenden Streitigkeiten ſich gebildet hatte, können Hilarius von Poitiers und Ambroſius von Mailand uns dienen.

Bei der Auffaſſung der Lateiner darf nicht unbeachtet bleiben, daß in ihrer alten Überſetzung des neuen Teſtaments das ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον (Röm. 5, 12) in quo omnes peccaverunt überſetzt war. Dies gab einen Anſchließungspunkt für die Vorſtellung, daß in Adam die ganze Menſchheit geſündigt habe; wenngleich wir damit nicht ſagen wollen, daß nur dieſe falſche Überſetzung der Grund einer ſolchen Auffaſſung geweſen ſey. Der Grund davon lag ohne Zweifel tiefer in den Thatſachen und Räthſeln des ſittlichen Selbſtbewußtſeyns, in dem, was auch für die mannichfachen Auffaſſungen der Lehre von einer Präexiſtenz der Seele einen Anſchließungspunkt gab. Auf alle Fälle aber bewürkte jene falſche Überſetzung, daß jene Vorſtellung, die ganze Menſchheit habe in Adam geſündigt, als unverläugbare Vorausſetzung überall angenommen wurde. Von dieſer Vorausſetzung geht Hilarius von Poitiers aus, wenn er in der Stelle Matth. 18, 13 unter den neun und neunzig nicht verirrten Schafen die Engel, unter dem einen verirrten Schafe den Menſchen verſteht, inſofern die ganze Menſchheit an der Einen Sünde Adams Theil habe. [1]) Über die Art, wie dieſer Zuſammenhang zu denken ſey, erklärt er ſich nicht weiter. Soviel aber erhellt, daß er eine allen Menſchen anklebende ſündige Richtung daher ableitete. Wie, wo er von den Sünden redet, zu denen die Menſchen durch den Trieb ihrer Natur hingeführt werden. [2]) So ſagt er, daß wir durch die Taufe losgemacht werden von den Sünden unſrer Geburt, den Neigungen unſrer Eltern ent-

---

1) Commentar. in Matth. XVIII. §. 6: Ovis una homo intelligendus est, et sub homine uno universitas sentienda est. Sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit.

2) Ad haec nos vitia naturae nostrae propellit instinctus. Tract. in Ps. I. §. 4.

fremdet, den alten Menſchen mit ſeinen Sünden und ſeinem Unglauben ablegen.[1]) Alles Böſe ſcheint aber Hilarius auf die Sinnlichkeit zurückzuführen, wie er in der Seele das unvertilgbare Ebenbild Gottes anerkennt.[2]) Der Gegenſatz zwiſchen dem inneren und äußeren Menſchen iſt ihm ſo kein anderer, als der zwiſchen Geiſt und Sinnlichkeit.[3]) Alle Menſchen erſcheinen ihm vermöge der ihnen anklebenden ſittlichen Mängel als der Sündenvergebung bedürftig. „Die Werke der Gerechtigkeit — ſagt er — werden zum Verdienſte der vollkommenen Seligkeit nicht hinreichen, wenn nicht auch die Barmherzigkeit Gottes bei dem Willen der Gerechtigkeit die Fehler, welche aus dem Wechſel der menſchlichen Gemüthsbewegungen hervorgehen, anzurechnen unterläßt.“[4]) Die menſchliche Wandelbarkeit, die Abhängigkeit von dem Wechſel der Affekte ſchließt, wie Hilarius ſagt, die vollkommene Tugend aus. In Vergleich mit Gott kann kein Menſch gut genannt werden. Die vollkommene Tugend iſt nur die in der Unwandelbarkeit beſtehende. Bei dem Menſchen kann nur von dem relativ Guten die Rede ſeyn; in einzelnen Momenten kann der Menſch ſeinem Wollen oder ſeinem Handeln nach gut genannt werden, es iſt dies nur nichts Bleibendes bei ihm, — was freilich von einer etwas oberflächlichen Auffaſſung ausgeht, da ſich in dem

1) In Matth. X. §. 24: Ab originis nostrae peccatis atque auctoribus separamur, a patris et matris affectionibus dissidemus, veterem cum peccatis atque infidelitate sua hominem exuentes.

2) Wie er von Hiob ſagt: Formatus intra matris vulvam et per virtutem creatoris in substantia animae ad Dei sui imaginem figuratus, eum, qui ex incremento accessit profectum editi corporis congemiscit, in quo sibi in malis seculi et infirmitatibus carnis vitiisque vivendum sit. In Ps. CXIX. §. 12.

3) Cum interior homo spiritus opera desiderat, exterior voluptates corporis concupiscit. In Ps. CXXIX. §. 6.

4) Non enim ipsa illa justitiae opera sufficient ad perfectae beatitudinis meritum, nisi misericordia Dei etiam in hoc justitiae voluntate humanarum demutationum et motuum vitia non reputet. In Ps. LI. §. 23.

ſittlichen Leben die einzelnen Momente nicht ſo von dem Zuſammenhange mit dem Ganzen iſoliren laſſen. „Die menſchlichen Gemüthsbewegungen — ſagt er — ſind dem Wechſel nach verſchieden, wie wenn er durch Beleidigungen erzürnt, durch Furcht beunruhigt, durch Liebe anders geſtimmt, von Haß getrieben wird u. ſ. w. Aber doch in den Momenten, wenn unſer Wollen oder Handeln ein gutes iſt, kann es nicht anders ſeyn, als daß wir ſind, was wir ſind.“ [1]) Er erklärt die Worte Chriſti, daß er nicht gekommen ſey, die Gerechten zu rufen, ſondern die Sünder, ſo: Er wollte dadurch zu verſtehen geben, daß, wie er für Alle gekommen ſey, Alle ſich als Sünder erkennen müßten, um des Heils durch ihn theilhaft werden zu können. [2]) So ſagt er, „durch den Glauben werde erlangt, was das Geſetz nicht bewürken konnte, der Glaube allein rechtfertige.“ [3]) Die Rechtfertigung iſt aber hier offenbar in dem objektiven Sinne zu verſtehen. Darnach ſollte man nun denken, daß Hilarius die Möglichkeit einer in der Geſetzerfüllung beſtehenden Gerechtigkeit gar nicht zugelaſſen hätte. Dies iſt aber ſeine Meinung nicht. Wir finden hier eine Unklarheit in der Auffaſſung des Begriffs vom Geſetze, welche nachher, wie wir ſehen werden, dem Pelagianismus einen Anſchließungspunkt gab. Indem er die zwei Auffaſſungen des Begriffs vom Geſetze, das Geſetz

---

1) Idcirco perfecta bonitas in nullo est, quia eam naturalium perturbationum incentiva demutant. Sed tamen, cum in bonitatis sumus vel voluntate vel gestis, non possumus vel tunc non hoc esse quod sumus. Et quamvis imperfecti ad id simus, nec semper id simus, quod tamen sumus in tempore, licet per naturae infirmitatem demutationi bonitatis obnoxiis, non adimitur nobis bonos nos vel tum esse, cum sumus. In Ps. LII. §. 11.

2) Omnibus venerat. Quomodo ergo non se justis venisse dicit? Erant ergo, quibus necesse non erat, ut veniret? Sed nemo justus ex lege est. Ostendit ergo, inanem justitiae esse jactantiam. In Matth. IX. §. 2.

3) Remissum est a Christo, quod lex laxare non poterat, fides enim sola justificat. In Matth. VIII. §. 6.

ſeinem ewigen göttlichen Inhalte, Geiſt und Weſen nach, und das Geſetz in der beſonderen moſaiſchen Form, in dieſer politiſch-theokratiſchen Veräußerlichung, das Geſetz in den auf das äußerliche Handeln ſich beziehenden Geboten, dieſe beiden verſchiedenen Anwendungen des Begriffs nicht auseinanderhielt, nur an die letzte Beziehung dachte, konnte er den Standpunkt einer in der Geſetzerfüllung beſtehenden Gerechtigkeit, durch welche man auch, ohne von Chriſtus etwas zu wiſſen, zu einer gewiſſen Stufe der Seligkeit gelangen konnte, von dem Standpunkte der höheren erſt durch Chriſtus mitzutheilenden Glaubensgerechtigkeit unterſcheiden.[1]) Zum Beleg für einen ſolchen Standpunkt der Geſetzesgerechtigkeit gebraucht er die Worte des Paulus (Röm. 10, 5), in welche er freilich einen dem Gedanken des Paulus ganz entgegengeſetzten Sinn hineinlegt,[2]) als ob derſelbe hätte ſagen wollen, daß man von dem Standpunkte des Geſetzes es würklich in Werken erfüllen und dadurch das Leben erlangen gekonnt hätte. Dieſer Irrthum hat aber darin ſeinen Grund, daß er den Sinn der Worte in dem urſprünglichen altteſtamentlichen Zuſammenhange und in der von Paulus gemachten Anwendung zu unterſcheiden unterläßt. Er ſtellt der mühevollen Geſetzesgerechtigkeit und dem mit Sünde belaſteten Leben der Welt das ſanfte Joch Chriſti entgegen, unter welchem die Ausübung des Guten durch die Liebe leicht gemacht werden ſoll, wo er freilich, auf welche Weiſe dies in dem eigenthümlichen Standpunkte des neuen chriſtlichen Lebens begründet ſey, nicht recht auseinanderſetzt. „Die unter den Schwierigkeiten des Geſetzes ſich Abmühenden — ſagt er — und die mit den Sünden der Welt Belaſteten ruft er zu ſich, und er verheißt, daß

1) Nec ambiguum est, eos in viventium libro esse, qui antea sine ulla Christi cognitione pie in lege versati omnia praescripta legis impleverint. Scribuntur autem in libro justorum, quibus justitia Christus est factus. In Ps. LXVIII. §. 24.

2) In der oben angeführten Stelle: De quibus secundum legem apostolus Paulus ita docuit: quia qui fecerit ea, vivet in illis.

er ihnen die Mühe und Laſt nehmen werde, wenn ſie nur ſein Joch auf ſich nehmen, das heißt, ſeinen Geboten ſich unterziehen und unter dem heiligen Zeichen des Kreuzes zu ihm kommen wollten, weil er von Herzen ſanft und demüthig ſey und ſie darin (daß ſie ſich jenen Geboten unterzögen) Ruhe für ihre Seelen finden würden, indem er das Anlockende eines ſanften Jochs und einer leichten Laſt vorſtellt, ſo daß er ſeinen Gläubigen die Erkenntniß des Guten verleiht. Und was iſt ſanfter, was iſt leichter als dieſe Laſt, wenn es etwas Wohlgefälliges wird, des Böſen ſich zu enthalten, das Gute zu wollen, Alle zu lieben, Keinen zu haſſen, die ewigen Güter zu erlangen, von den gegenwärtigen nicht hingenommen zu werden, einem Andern nicht zuzufügen, was man von ihm nicht zu erleiden wünſcht." [1]) Hier wird nun zwar nur der Standpunkt einer neuen höheren ſittlichen Erkenntniß hervorgehoben, doch aus anderen Stellen müſſen wir das Bewußtſeyn der durch Chriſtus ertheilten Sündenvergebung mit hinzunehmen, und wir dürfen das hier erwähnte sacramentum crucis nicht unbeachtet laſſen. Auch ſetzt er die Mittheilung eines neuen göttlichen Lebensprincips durch Chriſtus ohne Zweifel voraus, was zum Weſen der justitia fidei gehört, der justificatio im ſubjektiven Sinne, wie er ein Zuſammenwürken von Gnade und freiem Willen zum Gedeihen des chriſtlichen Lebens immer als nothwendig anerkennt. So ſagt er: [2]) „Wie die Organe

1) In Matth. XI. §. 13: Legis deinde difficultatibus laborantes et peccatis seculi oneratos ad se advocat, demturumque se laborem onusque promittit, si modo ejus jugum tollant, mandatorum scilicet suorum praecepta suscipiant eumque sacramento crucis adeant, quia corde humilis et mitis sit et in his animabus suis requiem inveniant, jugi suavis et levis oneris blandimenta proponens, ut credentibus ejus boni scientiam praestet, quod solus ipse novit in patre. Et quid jugo ipsius suavius, quid onere levius, probabilem fieri, scelere abstinere, bonum velle, malum nolle, amare omnes, odisse nullum, aeterna consequi, praesentibus non capi, nolle inferre alteri, quod ipsi sibi perpeti sit molestum.

2) De trinitate l. II. §. 35.

des menſchlichen Körpers ihre Würkſamkeit nicht ausüben können, wenn nicht noch gewiſſe Urſachen hinzukommen, wie z. B. das Auge nicht ſehen kann, wenn kein Licht da iſt, ſo hat die menſchliche Seele zwar immer die Fähigkeit, Gott zu erkennen, aber wenn ſie nicht durch den Glauben die Gabe des heiligen Geiſtes empfängt, wird ſie zum Lichte der Erkenntniß nicht gelangen. Doch die Gabe Chriſti ſteht Allen offen, und das, was Keinem fehlt, wird inſoweit Jedem verliehen, als er es annehmen will. Der heilige Geiſt iſt das Licht der Seele, wir müſſen aber nach ihm verlangen, uns die Theilnahme an demſelben erwerben, und dann durch Treue in der Beobachtung der göttlichen Gebote ihn uns erhalten." [1]) „Es iſt die äußerſte Thorheit und Gottloſigkeit, — ſagt er an einer andern Stelle [2]) — wenn man nicht einſieht, daß wir in der Abhängigkeit von Gott und aus Gott leben, wenn man in denjenigen Dingen, welche man unternimmt und erwartet, mehr auf ſein eigenes Vermögen vertrauen will, da doch, wer etwas in ſich hat, es nur aus Gott haben kann. Zu Gott muß alſo unſere ganze Hoffnung gerichtet ſeyn." Sehr wichtig iſt es ihm, das Bedingtſeyn aller göttlichen Gnadenwürkungen durch den freien Willen des Menſchen hervorzuheben, Alles zurückzuweiſen, was zur Begünſtigung einer Naturnothwendigkeit oder einer unbedingten göttlichen Vorherbeſtimmung dienen könnte. Er gebraucht die Stelle Pſ. 58, 5 und 6 als Beweis dafür, daß das Böſe nicht als etwas Angeborenes betrachtet, ſondern auf die verſchuldete Verhärtung des Willens zurückgeführt werde; [3]) denn der Gottloſe werde hier verglichen mit der Schlange, welche

---

1) Expetendus est, promerendus est et deinceps praeceptorum fide atque observatione retinendus. In dem promereri iſt nach dem lateiniſchen Sprachgebrauche dieſer Zeit nicht gerade der Begriff des Verdienſtes im eigentlichen ſtrengen Sinne veſtzuhalten.

2) In Ps. LI. §. 20.

3) In Ps. LVII. §. 3: Ne vitium referri posset ad originem, praeduratae in his ad obediendum voluntatis crimen exprobrat.

gegen die Stimme des Beſchwörers ihr Ohr verſtopfe. Täglich werde der Macht des Böſen in dem Menſchen das Wort Gottes entgegengehalten, um dieſelbe abzuwehren und zu überwinden. Diejenigen, welche der Stimme des Evangeliums nicht gehorchten, ſeyen alſo das Natterngeſchlecht.[1]) Nach ſeinem dogmatiſchen Intereſſe die heilige Schrift erklärend, wußte er auch in der ſeiner Vorausſetzung durchaus widerſtrebenden Stelle Röm. 9, 13 nichts Anderes zu finden, als eine durch die Präſcienz von den menſchlichen Willensrichtungen bedingte göttliche Prädeſtination.[2]) Es erhellt übrigens aus dem Geſagten, wie viel Unbeſtimmtes, ſich ſelbſt Widerſtreitendes die Lehre des Hilarius noch enthielt, — die Aufforderung zu neuen Entwickelungen und ſchärferem Hervortreten der bisher verdeckten Gegenſätze.

Den Übergangspunkt von dem bisherigen dogmatiſchen Entwickelungsgange der abendländiſchen Kirche zu dem großen Manne, von welchem eine neue Epoche hier ausging, dem Auguſtinus, zu bilden, iſt Ambroſius beſonders geeignet. Dieſer ſpricht ſich noch ſtärker als Hilarius aus über das ſittliche Verderben des Menſchen und deſſen Zuſammenhang mit der erſten Sünde. Wie er ſagt:[3]) „Wir Alle haben in dem erſten Menſchen geſündigt und durch die Fortpflanzung der Natur iſt auch die Fortpflanzung der Schuld von Einem auf Alle übergegangen. In ihm hat die menſchliche Natur geſündigt.“ Von der einen Seite ſcheint hier das von dem erſten Stammvater auf alle ſeine

---

1) L. c.: Cum ei (antiquo serpenti) quotidie ne fallat, ne subrepat, ne mordeat, etiam sub divini nominis denuntiatione mandetur et tamen obstructo desaevit auditu: ex quo non obedientes evangelio natio viperarum sunt.

2) L. c.: Sic Esau alienatus ab utero est, cum major minori serviturus, etiam ante quam existeret nuntiatur, Deo futurae non nescio voluntatis, ipso potius hoc sciente, quam aliquo ad necessitatem genito naturamque peccati.

3) Apologia David. altera §. 71.

Nachkommen übergegangene Verderben aus dem Geſetze der natürlichen Fortpflanzung abgeleitet, von der andern Seite ein gewiſſer innerer Zuſammenhang zwiſchen dem erſten Gliede der menſchlichen Gattung, als in welchem ſie dem dem Keime nach ſchon ganz enthalten war, und allen ſpäteren Gliedern dieſer Gattung geſetzt zu werden. [1]) Doch redet Ambroſius an anderen Stellen nur von eigener Schuld, welche jeder Menſch zu tragen habe, [2]) und leitet von der erſten Sünde nur ab den Reiz zur Sünde, nicht eine auf die Nachkommen verpflanzte Schuld. [3]) Auch über die Gnade als erregende und würkſame Urſache aller Bekehrung erklärt er ſich noch ſtärker als Hilarius, aber er ſetzt gleichfalls die Würkungen dieſer Gnade bedingt durch die menſchliche Empfänglichkeit. „Die Erlöſung wird umſonſt gegeben, nicht nach dem Verdienſt der Werke, ſondern nach der Freiheit des Schenkenden, nach der Erwählung des Erlöſenden. Warum gelangten die Einen unter den Iſraeliten dazu, die Anderen nicht? Die Letzteren, weil ſie ſich durch ſich ſelbſt rechtfertigen wollten, weil ſie auf ihre Werke ſtolz waren, weil ſie nicht glauben, die Gnade nicht anerkennen wollten. Die Erwählten gelangten dazu, weil ſie den Rufenden hörten, den zu ihnen Kommenden aufnahmen. Weil nicht Alle Heilung verlangen, ſondern die Meiſten ſie fliehen, ſo heilt er Diejenigen, welche ſich wollen heilen laſſen, er zwingt die Menſchen nicht gegen ihren Willen. Der Herr ruft die Trägen und er weckt die Schlafenden. Er, der kommt und an die Thür klopft, will nur eingehen. Aber es iſt unſere Schuld, daß er nicht immer eingeht, daß er nicht immer bei uns bleibt. Jenes wahre Licht leuchtet

1) Expos. Evangel. Lucae l. VII. §. 234: Potest et hic in uno accipi species generis humani. Fuit Adam et in illo fuimus omnes. Periit Adam et in illo omnes perierunt.

2) In Ps. XLVIII. §. 9: In die judicii nostra in nobis, non alienae iniquitatis flagitia puniuntur.

3) L. c.: Magis lubricum delinquendi, quam reatum aliquem nostri esse delicti.

Allen; aber wer ſeine Fenſter zuſchließt, beraubt ſich ſelbſt des ewigen Lichts.“ [1]) Allerdings drückt ſich aber Ambroſius an zweien Stellen ſo aus, daß er alles Gute im Menſchen nur auf die Thätigkeit Gottes als die würkſame Urſache zurückführt, ohne der menſchlichen Selbſtbeſtimmung als nothwendige Bedingung dabei zu erwähnen. Wenn er ſagt: „Chriſtus würkt es, daß das, was an und für ſich gut iſt, auch uns als gut erſcheine, denn er ruft Den, deſſen er ſich erbarmt. So kann, wer Chriſto nachfolgt und gefragt wird, warum er Chriſt ſeyn wolle, antworten: Es erſchien mir ſo, daß ich es werden müſſe. Womit er nicht läugnet, daß es Gottes Wohlgefallen ſo gefügt habe, denn von Gott wird der Wille des Menſchen zuvor angeregt; denn daß Gott von dem Heiligen verehrt wird, iſt Würkung der Gnade Gottes.“ [2])

Dieſe Stelle könnte wohl ſo verſtanden werden, daß die menſchliche Selbſtbeſtimmung, das mihi videtur, nur etwas ſcheinbar Freies ſey, eigentlich begründet in der Beſtimmung durch den göttlichen Alles beſtimmenden Willen, durch den es verurſacht werde, daß es dem Menſchen ſo erſcheine, wie es ihm erſcheine.

Noch ſtärker tritt dieſes hervor in den Worten des Ambroſius in demſelben Werke: „Gott ruft Diejenigen, welche er deſſen würdigt, er macht fromm, wen er will.“ [3]) Wenn wir dieſe Stellen nun ſo verſtehen, daß eine den Willen des Menſchen mit unwiderſtehlicher Nothwendigkeit

---

1) S. in Ps. XLIII. §. 47; in Ps. CXVIII. §. 13. De interpellat. David. l. IV. §. 4.

2) In Lucam lib. I. §. 10: Christus, ut id quod bonum est, nobis quoque videri bonum possit, operatur; quem enim miseratur, et vocat. Et ideo, qui Christum sequitur, potest interrogatus, cur esse voluerit Christianus, respondere: visum est mihi. Quod cum dicit, non negat, Deo visum; a Deo enim praeparatur voluntas hominum. Ut enim Deus honorificetur a sancto, Dei gratia est.

3) In Lucam l. VII. §. 27: Deus quos dignatur, vocat, et quem vult, religiosum facit.

beſtimmende Gnade hier angenommen werde, ſo müſſen wir, da dieſe Annahme mit den erwähnten Behauptungen des Ambroſius in Widerſpruch ſteht, einander widerſtreitende Elemente der Glaubensanſicht bei ihm gelten laſſen, wie ſich ſolche Erſcheinungen zuweilen zeigen auf dem Übergange von einer Entwickelungsſtufe zur andern, und wie dies um ſo eher geſchehen konnte bei einem Manne, der kein origineller ſyſtematiſcher Dogmatiker war, ſondern mehr nach dem augenblicklichen Drange des Gefühls redete. Aber in jenen Stellen liegt doch, wenngleich das Freie der göttlichen Erwählung und das Schaffende der Gnade beſonders hervorgehoben wird, keine nothwendige Ausſchließung der bedingenden eigenthümlichen Empfänglichkeit — und ſo ließe ſich dieſe Behauptung des Ambroſius mit den früher angeführten wohl in Übereinſtimmung bringen. [1]) An einer andern Stelle wenigſtens ſetzt er ausdrücklich die Prädeſtination durch die Präſcienz bedingt. [2])

So war nun zwar, wenn wir uns das Verhältniß des Ambroſius zu den orientaliſchen Kirchenlehrern denken, das Hervortreten der Gegenſätze in der Behandlungsweiſe dieſer Lehren ſchon vorbereitet; doch ſtanden die beiden, durch die Sprache von einander getrennten Kirchen einander zu fern, als daß man zum Bewußtſeyn dieſes vorhandenen Gegenſatzes hätte kommen und zu einer gegenſeitigen Polemik durch denſelben veranlaßt werden können. Auch konnte der Gegenſatz noch verdeckt bleiben unter den Übereinſtimmungspunkten von beiden Seiten. Der Gegenſatz mußte in der abendländiſchen Kirche ſelbſt zur Erſcheinung kommen und

1) Auguſtin führt in ſeinem Werke de dono perseverantiae §. 49 dieſe beiden Stellen des Ambroſius als Zeugniſſe für die Lehre von der Alles würkenden Gnade an. Es mag wohl ſeyn, daß die Lehrweiſe des Ambroſius nicht ohne Einfluß auf ihn war; aber gewiß wurde er durch dieſelbe nicht zur abſoluten Prädeſtinationslehre hingeführt, denn dieſe entwickelte ſich ja erſt ſpäter bei ihm, und überhaupt darf man bei einem Manne von dieſem Geiſte fremden Einfluß nicht zu hoch anſchlagen.

2) De fide l. V. §. 83.

zu größerer Schroffheit und Schärfe ſich entwickeln, um daß ein offener Kampf zwiſchen den entgegengeſetzten Richtungen daraus hervorgehen könnte. Dies geſchah zuerſt, als ſich dieſe in ſolchen Repräſentanten, wie Auguſtinus und Pelagius, zu einer einander gegenſeitig ausſchließenden Schärfe entwickelt hatten.

Von dieſen beiden Männern müſſen wir daher zuerſt reden, und wir wollen mit dem Auguſtin den Anfang machen, weil ſeine dogmatiſche Entwickelung in den Beziehungen, die hier zur Sprache kommen, ganz von innen heraus beſtimmt wurde, ohne den Anſtoß durch einen von außen her gegebenen Gegenſatz, — auf den Entwickelungsgang der Lehre des Pelagius aber, eines Mannes von weniger originellem, ſpekulativem und ſyſtematiſchem Geiſte, der praktiſche Gegenſatz gegen die dem Auguſtin verwandte oder von ihm ausgegangene dogmatiſche Denkweiſe großen Einfluß hatte.

Zu der Richtung, welche wir als die eigenthümliche der abendländiſchen Kirche bezeichnet haben, welche wir beſonders durch den Ambroſius ausgeſprochen ſahen, war Auguſtin durch den eigenthümlichen Entwickelungsgang ſeines ganzen Lebens, wie wir denſelben oben [1]) dargeſtellt haben, hingetrieben worden. Wir haben geſehen, wie er erſt nach langen und heftigen Kämpfen mit einer feurigen, aber in wildem Kraftgefühl dem Göttlichen widerſtrebenden Natur zum inneren Frieden gelangen konnte. Viele Jahre ſeines Lebens hin und her geriſſen zwiſchen den Idealen, welche die Sehnſucht ſeines Geiſtes anzogen, und zwiſchen den Begierden und Leidenſchaften, welche ihn in den Lüſten der Welt gefangen hielten, erfuhr er in ſich ſelbſt, was der Kampf des Geiſtes und des Fleiſches iſt. Aus ſeiner eigenen inneren Erfahrung lernte er die Grundideen der chriſtlichen, insbeſondere der pauliniſchen Anthropologie verſtehen, und mit dem Studium des Paulus beſchäftigte er ſich ja

1) Seite 671 ff.

auch beſonders, als jene große Kriſis in ſeinem Innern ſich entwickelte. Wie er in ſeinem eigenen Leben die beiden großen Abſchnitte fand: die ſich ſelbſt überlaſſene, bei aller Kraftanſtrengung ohnmächtige, vergeblich ringende, von dem Göttlichen, worin der Geiſt allein ſeine Ruhe finden zu können ſich bewußt iſt, angezogene und wieder abgeſtoßene und die dem Glauben ſich hingebende, durch die Kraft der Erlöſung über das Böſe ſiegreiche Natur, ſo fand er dieſelben Hauptabſchnitte in der Entwickelung der menſchlichen Natur im Ganzen wieder. Der Gegenſatz zwiſchen dem, was aus der ſich ſelbſt überlaſſenen, von Gott entfremdeten Natur, und dem, was aus dem durch die Erlöſung und die Wiedergeburt der Menſchheit mitgetheilten neuen göttlichen Lebensprincip hervorgeht, dieſer Gegenſatz, den er aus ſeiner eigenen inneren Erfahrung kennen gelernt hatte, wurde von ſeinem Leben aus der Mittelpunkt ſeiner Glaubenslehre. Wie dem Auguſtin der Gegenſatz des Guten und des Böſen in der menſchlichen Natur von Anfang an entgegentrat, mußte ihm die Frage als die ſchwierigſte auffallen: Woher in der menſchlichen Natur, welche ſich von dem Guten angezogen fühlt, welche ſich deſſelben als ihres urſprünglichen Weſens bewußt wird, woher in ihr das Böſe? Dieſe Frage beſchäftigte ihn, ſobald ſein Denken über höhere Gegenſtände erwachte. Die Beſchäftigung mit dieſer Frage führte ihn zum Manichäismus, und an ihr entwickelte ſich ſeine Losſagung vom Manichäismus. Dies wurde der Mittelpunkt ſeines nach ſyſtematiſchem Zuſammenhange und ſyſtematiſcher Conſequenz ſtrebenden Denkens. Sein ſyſtematiſcher Geiſt wurde, wenn er einmal ein Princip aufgefaßt hatte, dieſes mit aller Strenge der Conſequenz zu entwickeln und anzuwenden, ohne durch irgend welche Folgerungen ſich ſchrecken zu laſſen, getrieben.

In ſeiner dogmatiſchen Entwickelung muß man aber verſchiedene Epochen und Perioden unterſcheiden, von welchen aus und durch welche hindurch er erſt zu der letzten, conſequenten Ausbildung der dogmatiſchen Principien, die

aus jener großen Kriſis ſeines inneren Lebens hervorgegangen waren, gelangte.

Die erſte Periode umfaßt die Werke, welche er nach ſeiner Taufe bis in den erſten Jahren ſeiner Verwaltung des Presbyteramtes ſchrieb, bis etwa zu dem Jahre 394: ſeine Werke de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum, de vera religione und de libero arbitrio. Wie damals ſeine dogmatiſche Denkweiſe das Ergebniß der Erfahrungen war, die er ſelbſt von der Ohnmacht des nur ſich ſelbſt überlaſſenen Menſchen, von der Hülfs- und Erlöſungsbedürftigkeit der menſchlichen Natur an ſich gemacht hatte, ſo verband ſich damit in der wiſſenſchaftlichen Entwickelung die aus dem Platonismus abgeleitete Idee von dem Verhältniſſe des Geiſtes im Menſchen zu dem abſoluten Geiſte, alles Guten zu dem Urguten, alles Seyns zu dem höchſten und abſoluten Seyn. Das Princip der Gnade und der Reſignation an Gott als den Urquell alles Guten war das Gemeinſame zwiſchen dieſer erſten Periode und allen nachfolgenden Perioden ſeiner dogmatiſchen Entwickelung, der Grund, von dem Alles bei ihm ausging und von dem aus er mit immer mehr entſchiedener Conſequenz ſein Syſtem bildete. Aber neben dieſer Richtung waren damals noch andere Richtungen bei ihm, die zum Theil ſpäterhin durch das gänzliche und einſeitige Vorherrſchen jener Grundrichtung zurückgedrängt wurden. Mit Unrecht iſt Auguſtins anthropologiſche Anſchauung aus dem Einfluſſe des Manichäismus abgeleitet worden. Seine Lehre von dem ſittlichen Verderben der menſchlichen Natur war etwas ganz Anderes als der naturphiloſophiſche Dualismus des Mani; ſie ging nicht aus einer Vermiſchung des Sittlichen mit der Naturanſchauung, wie bei Mani, ſondern aus einer reinen Thatſache des ſittlichen Bewußtſeyns hervor; vielmehr kann man ſagen, daß jenes in ſeinem tiefen Gemüth frühzeitig erwachte Bewußtſeyn von dem nicht zu vermittelnden Gegenſatze zwiſchen dem Guten und dem Böſen ihn, indem er auf ſpekulative Weiſe dieſen Gegenſatz ſich zu erklären

ſuchte, dem Manichäismus zuführte, daß aber die immer mehr bei ihm ſich hervordrängende ſittliche Auffaſſung dieſes Gegenſatzes ihn von dem Manichäismus wieder abführte. Ferner entwickelte ſich von dem Platonismus aus gerade im Gegenſatze gegen den Manichäismus ſeine Theorie, daß das Böſe nicht, wie der Manichäismus lehrt, ein für ſich beſtehendes Daſeyn habe, ſondern daß wie alles Daſeyn, alles wahre Seyn herrühre von dem höchſten, dem Abſoluten und in demſelben begründet ſey, ſo das Böſe eben nichts Anderes ſey als ſubjektive Abweichung des geſchaffenen Seyn von dem Geſetz des höchſten und allein wahren Seyn, das an und für ſich Nichtige, nicht Seyende, das *μὴ ὄν*, welches aber doch, ſobald es würkend hervortrete, dem Geſetz des höchſten Seyn ſich unterwerfen müſſe, [1]) und an dieſem Punkte hielt Auguſtin immer veſt. Dieſes konnte er auch wohl mit ſeiner ſpäteren abſoluten Prädeſtinationslehre in Einklang bringen. Hingegen verband er damit in dieſer Periode ein anderes Princip, durch welches ſich dieſe frühere Periode von der ſpäteren weſentlich unterſcheidet.

Wichtig war ihm in dieſer Periode — etwas, das nicht aus dem Einfluſſe des Platonismus ſich ableiten läßt, ſondern aus einem praktiſchen chriſtlichen Intereſſe, wie es ſich im Gegenſatze gegen den Manichäismus bei ihm bildete, hervorging — der Grundſatz, daß jene ſubjektive Abweichung vom höchſten Gute aus keiner Naturnothwendigkeit erklärt, ſondern nur aus dem freien Willen abgeleitet werden könne, und daß der ſich ſelbſt beſtimmende freie Wille immer der Grund dieſer Abweichung bleibe, daß die Urſache des verſchiedenen Verhältniſſes der Menſchen zum höchſten Gute immer nur in der verſchiedenen, aus nichts Anderem zu erklärenden Richtung ihres freien Willens ihren Grund habe. Die Veſthaltung des freien Willens im Gegenſatze der

1) Ein defectus ab ordine, der doch dem summus ordo dienen müſſe; ſ. insbeſondere die Bücher de ordine.

Naturnothwendigkeit war ihm in dieſer erſten Periode beſonders wichtig. Allerdings hielt er dies gewiſſermaßen in der Theorie auch ſpäterhin veſt, aber nur durch dialektiſche Selbſttäuſchung konnte er dies mit den Reſultaten ſeines ſpäteren Syſtems in Beziehung auf das Praktiſche noch vereinigen.

Die Principien des Auguſtinus, wie ſie ſich auf dieſem Standpunkte ergeben, waren folgende. In dem Zuſtande, in welchem der Menſch ſich jetzt befindet, ſteht es nicht in ſeiner Gewalt, gut zu ſeyn, weil er entweder nicht erkennt, was er ſeiner Beſtimmung nach ſeyn ſollte, oder wenn er es erkennt, er ſeiner anerkannten Beſtimmung gemäß zu leben nicht vermag. Die Unkunde des Guten und die Schwierigkeit im Guten, das ſind die moraliſchen Übel der menſchlichen Natur, und dies würde ſtreiten mit der Gerechtigkeit Gottes, wenn es nicht gerechte Strafe wäre. Die Sünde ſtraft ſich durch ſich ſelbſt, ſo daß, da der Menſch die Erkenntniß des Guten hatte und ſie nicht anwandte, er dadurch die Erkenntniß des Guten verlor, und da er mit dem Vermögen zum Guten das Gute nicht that, er dadurch das Vermögen zum Guten ſelbſt verlor.

Wenn nun dem Auguſtin die Frage auffiel: Wie läßt ſich dies bei Allen in ihrer ſittlichen Natur gegebene Hinderniß des Guten mit Gottes gerechtem Gericht vereinigen? ſo antwortete er: Mit Recht würde man klagen, wenn noch kein Menſch über die Gewalt des Irrthums und der Begierde geſiegt hätte; aber nun ſind dagegen den Menſchen die Mittel gegeben, durch welche ſie den Sieg erlangen können. Überall gegenwärtig iſt der Gott, welcher auf mannichfache Weiſe durch die ihm dienenden Geſchöpfe den von ihm abgekehrten Menſchen ruft, den Glaubenden belehrt, den ſich Anſtrengenden unterſtützt. Nicht die unverſchuldete Unwiſſenheit wird dem Menſchen zur Schuld angerechnet, ſondern dies, daß er nicht nach Erkenntniß ſtrebt; nicht ſeine moraliſchen Mängel gereichen ihm zur Schuld, ſondern zur Schuld gereicht ihm die Vernachläſſigung der

dargebotenen Heilmittel. Auguſtin ſetzte alſo hier die Würkungen der Gnade, ohne welche der Menſch von ſeinen ſittlichen Übeln nicht befreit werden könne, überall bedingt durch die ſubjektive Richtung des freien Willens.

In einer um das Jahr 394 verfaßten Schrift: „Erklärung ſchwieriger Stellen des Briefes an die Römer," [1]) gaben ihm die ſchwierigen Stellen im neunten Kapitel, welche in ſpäterer Zeit für die abſolute Prädeſtinationslehre beſonders von ihm benutzt wurden, Gelegenheit, den Zuſammenhang ſeiner Ideen über dieſe Gegenſtände genauer zu entwickeln. Er geht von dem Grundſatze aus: Alle Menſchen befinden ſich in einem Zuſtande der Entfremdung von Gott, in welchem ſie nichts wahrhaft Gutes zu vollbringen vermögen. Die Liebe zu Gott iſt die Quelle alles wahrhaft Guten, und zu dieſer kann der Menſch nur durch die Mittheilung des heiligen Geiſtes gelangen. Da er nun vor dieſer Erneuerung ſeines inneren Lebens durch den heiligen Geiſt nichts Gutes vollbringen kann, ſo kann er alſo auch durch keine Art guter Werke die Gnade, durch die er von ſeinen moraliſchen Übeln geheilt wird, verdienen, die Gnade geht allem Verdienſt voran. Aber darum findet doch bei Gott keine Willkühr ſtatt, wenn er die Gnade, durch welche die Menſchen die Seligkeit erlangen, den Einen ertheilt, den Anderen nicht. Die Menſchen erlangen dieſelbe durch den Glauben, und der Glaube iſt ganz das Werk des Menſchen. [2]) In der Stelle von der Erwählung Jakobs und der Verwerfung Eſau's glaubte er daher nur den Gegenſatz gegen eine durch die guten Werke, nicht aber gegen eine durch den Glauben bedingte Erwählung zu finden. [3])

---

1) Explicatio propositionum quarundam de epistola ad Romanos.

2) Cap. 60: Quod credimus, nostrum est. Quod autem bonum operamur, illius qui credentibus in se dat Spiritum sanctum.

3) Non quidem Deus elegit opera, quae ipse largitur, cum dat Spiritum sanctum, ut per caritatem bona operemur, sed tamen elegit fidem. L. c.

Der Apoſtel Paulus ſage: Gott würkt Alles in Allem, keineswegs aber: Gott glaubt Alles in Allem. Die Verhärtung Pharao's erklärt er für eine verſchuldete, die Strafe des vorhergegangenen Unglaubens, wodurch das Böſe ſich ſelbſt ſtrafte.

Merkwürdig iſt die Art, wie Auguſtin bei einer andern Gelegenheit, in einer Zeit, als er noch in dem Laufe ſeiner Entwickelung bis zu jenem letzten Abſchluſſe hin begriffen war, über jene Gegenſtände ſich ausſprach. In der Sammlung der Antworten, welche er von ſeiner Rückkehr nach dem nördlichen Afrika an ſeit dem J. 388 auf einzelne ihm vorgelegte Fragen gegeben hatte, [1]) ſeiner Schrift de diversis quaestionibus octoginta tribus, der Antwort auf die über Röm. 9, 20 u. d. f. ihm vorgelegte Frage (Quaest. 68), wahrſcheinlich, wie aus dem Inhalte der Antwort ſich ſchließen läßt, in einer etwas ſpäteren Zeit.

Ausgehend von ſeinem Princip, daß man nur von der Glaubenserfahrung aus mit geheiligtem Sinne die göttlichen Dinge verſtehen könne, behauptet er, der Apoſtel wolle hier keineswegs die Frommen von der Unterſuchung ſolcher Dinge zurückhalten, ſondern nur die noch nicht genug in der Liebe Begründeten, die Irdiſchgeſinnten, die, welche Gottes Rathſchlüſſe erkennen wollten, ohne Kinder und Freunde Gottes zu ſeyn. „Reinige dich vom alten Sauerteige, — ſagt er — daß du ein neuer Teig ſeyſt und dabei nicht mehr in dem Kindesalter des Chriſtenthums, daß man dir Milch zu trinken geben müßte, ſondern gelange zum vollkommenen Mannesalter, daß du Einer von Denen ſeyſt, zu denen geſagt wird: Wir reden Weisheit bei den Vollkommenen. Dann wirſt du auf die rechte Weiſe und in der rechten Ordnung vernehmen die Geheimniſſe des allmächtigen Gottes über die verborgenſten Würdigkeitsverhältniſſe der Seelen, [2])

---

1) Wie er ſelbſt dieſen terminus a quo bezeichnet Retract. lib. I. c. 26.

2) De animarum occultissimis meritis, was ſich wohl bezieht auf

über Gnade oder Gerechtigkeit.“ „Was den Pharao be-treffe, — ſagt er ſodann — ſo laſſe ſich leicht antworten. Durch ſeine frühere Verſchuldung, da er die Fremden in ſeinem Reiche bedrückte, habe er es verdient, daß ſein Herz verhärtet wurde, ſo daß er auch durch die offenbarſten Wunder des gebietenden Gottes zum Glauben ſich nicht bewegen ließ. Allerdings erbarme er ſich, weſſen er wolle, und verhärte, wen er wolle. Aber dieſer Wille könne kein ungerechter ſeyn, denn er gehe von den verborgenſten Würdigkeitsverhältniſſen aus (ſey dadurch bedingt); denn obgleich die Sünder wegen der allgemeinen Sünde Eine Maſſe ausmachten, ſo ſey doch unter ihnen ein Unterſchied. Es gehe alſo in den Sündern etwas vorher, wodurch ſie, obgleich noch nicht gerechtfertigt (d. h. gerecht gemacht, geheiligt), der Rechtfertigung würdig gemacht, und es gehe auch in anderen Sündern etwas vorher, wodurch ſie der Verhärtung würdig gemacht werden. [1]) Es bleibe doch wahr, was der Apoſtel ſage (Röm. 9, 16), „es liege nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, ſondern an Gottes Erbarmen;“ denn obgleich Einer bei geringeren oder auch ſchwereren und vielen Sünden durch großes Seufzen und viele Schmerzen der Buße der Barmherzigkeit Gottes würdig geworden ſey, ſo ſey es doch nicht ſein Werk, da er, ſich ſelbſt überlaſſen, umkommen würde, ſondern es ſey der Erbarmung Gottes zuzuſchreiben, der ſeinen Bitten und Schmerzen zu Hülfe komme. [2]) Es ſey wenig, zu wollen,

---

die verborgene innere Beſchaffenheit, ehe ſie in die Erſcheinung tritt, was nur der göttlichen Präſcienz bekannt iſt und daher Gottes Fügungen mit den Menſchen bedingt.

1) §. 4: Venit enim de occultissimis meritis, quia et ipsi peccatores cum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla est inter illos diversitas. Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione, et item praecedit in aliis peccatoribus, quo digni sint obtusione.

2) §. 5: Quia etiamsi levioribus quisque peccatis, aut certe quamvis gravioribus et multis, tamen magno gemitu et dolore poenitendi,

wenn Gott ſich nicht erbarme, aber Gott erbarme ſich nicht, wenn nicht der Wille vorhergegangen ſey. Und weil Keiner wollen könne, wenn nicht ermahnt und gerufen, ſey es im Innern auf keine einem Menſchen ſichtbare Weiſe, oder von außen durch das Wort oder ſichtbare Zeichen, ſo folge daraus, daß auch das Wollen ſelbſt Gott in uns würke." [1]) Dann ſagt er: „Die Berufung aber, welche mit den einzelnen Menſchen oder den einzelnen Völkern oder mit dem ganzen Geſchlecht in dem rechten Zeitpunkte geſchieht, gehört einer hohen und tiefen Ordnung an." Dahin rechnete er die Stellen Jerem. 1, 5; Maleach. 1, 2 und 3. „Und es kann dies nur etwa von Denen begriffen werden, welche Gott von ganzem Herzen und ihre Nächſten wie ſich ſelbſt lieben. Doch muß mit dem unerſchütterlichſten Glauben dies veſtgehalten werden, daß Gott nichts auf ungerechte Weiſe thut und daß es kein Weſen giebt, welches nicht Alles, was es iſt, Gott ſchuldig wäre." Dieſe Worte könnte man freilich von dem Myſterium der abſoluten Prädeſtination verſtehen, ſo daß Auguſtin damals noch es offener auszuſprechen ſich geſcheut hätte, wie er ſelbſt in den Retractationen jene Stelle ſo ausgedeutet zu haben ſcheint. Doch wenn wir dieſe Worte im Zuſammenhange mit dem Vorhergeſagten auffaſſen, werden wir wohl nicht daran zweifeln können, daß er es damals, als er dies ſchrieb, nicht ſo verſtanden, ſondern vielmehr an eine durch eine Präſcienz der occultissima merita bedingte Präſcienz gedacht hat.

In jener damaligen Lehrweiſe des Auguſtinus war nun aber doch Manches, was bei fortgeſetzter Prüfung, bei fortgeſetztem Studium der heiligen Schrift einem Manne von

---

misericordia Dei dignus fuerit, non ipsius est, qui si relinqueretur, interiret, sed miserentis Dei, qui ejus precibus doloribusque subvenit.

1) Et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus, sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem aut per aliqua signa visibilia, efficitur, ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis. L. c.

ſolchem nach Conſequenz und Einheit ſtrebendem Geiſte ſich als unhaltbar bewähren mußte. Denn wie er das Weſen und die Würde des Glaubens immer höher ſchätzen lernte, wie die urſprünglich [1]) einſeitig von ihm aufgefaßte Idee von dem Glauben als einem Autoritätsglauben ſich immer mehr zur Idee von einem lebendigen Glauben bei ihm verklärte, ſo mußte es ihm auch einleuchten, daß der Glaube ſchon einen Eintritt des göttlichen Lebens in das menſchliche Gemüth vorausſetze, daß ſchon hier Göttliches und Menſchliches einander berühre und ſich beides im Verhältniſſe zu einander nicht ſo abgrenzen laſſe. Dies nun aber wahrnehmend konnte er leicht in das andere Extrem verfallen, den Glauben, wie Alles, nur auf die göttliche Thätigkeit zurückzuführen, die menſchliche ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit ganz zurückzudrängen. Dazu kam, daß die Theodicee, welche er früherhin von dem Standpunkte einer durch die Präſcienz bedingten [2]) Prädeſtination verſucht hatte, in Hinſicht auf die Berufung der Völker und die Erwählung der Einzelnen und die darauf gegründete Erklärung der Schwierigkeiten des Römerbriefes ſeinem ſcharfſinnigen Geiſte nicht genügen konnte. Einem ſolchen mußte es mehr zuſagen, den Knoten, der ſich durch keine menſchliche Erklärung löſen ließ, zu zerhauen.

So zeigt es ſich in der That, daß Auguſtin in einem

---

1) S. oben Bd. III. 2te Aufl. S. 405. 6.

2) Wie in der zuletzt angeführten Stelle und ep. 102 an Deogratias, daß nämlich Gottes Erwählung der Einzelnen und Berufung der Völker bedingt ſey durch ſeine Präſcienz von der Art, wie ſie ſich gegen das Evangelium verhalten haben würden, wenn es ihnen verkündigt worden wäre (quibus omnino annuntiata non est (salus), non credituri praesciebantur. §. 15.). Doch als Auguſtin dies ſchrieb, i. J. 408, hatte er die Prädeſtinationslehre längſt ausgebildet, und es konnte ihm daher dieſe Antwort nicht mehr genügen, und er hatte ſchon von dem Standpunkte dieſer Lehre aus eine andere Antwort im Hintergrunde, die er andeutete: Excepta illa altitudine sapientiae et scientiae Dei, ubi fortassis aliud divinum consilium longe secretius latet. §. 14.

Zeitraume von drei bis vier Jahren von jenem bemerkten Punkte aus ſeine Denkweiſe über dieſe Gegenſtände verändert hatte, indem er erkannte, daß ſich auf jene Weiſe das Göttliche und das Menſchliche nicht von einander ſondern laſſe, daß ſchon in dem Glauben ein göttliches Element enthalten ſey. Als er im J. 397 ſein an den Biſchof Simplicianus von Mailand gerichtetes Buch zur Beantwortung verſchiedener Fragen über den Brief an die Römer ſchrieb,[1]) entwickelte ſich zuerſt dieſer Wendepunkt ſeiner dogmatiſchen Richtung.[2]) Er bekämpfte hier ſelbſt die Theorie, welche er früherhin vertheidigt hatte, und man erkennt wohl in der Art, wie er die Unhaltbarkeit derſelben zu zeigen ſucht, daß er noch nicht lange zu dieſer Einſicht gekommen und von dem erſten Eifer für die neuen Aufſchlüſſe, welche er gefunden zu haben glaubte, ergriffen war.

Mit der Erklärung jener ſchwierigen Stellen im neunten Kapitel des Briefes an die Römer beſchäftigt ſich Auguſtinus auch hier,[3]) aber ſeine frühere Erklärungsweiſe genügt ihm jetzt nicht mehr. Er ſträubt ſich jetzt gegen jene allerdings unpauliniſchen Deutungen der ſchwierigen Stellen der Römerbriefes, welche ja würklich nur von einem befangenen dogmatiſchen Intereſſe ausgehen konnten. Es iſt ihm jetzt klar, daß Paulus weder eine durch die Präſcienz vom Glauben, noch eine durch die Präſcienz von den aus dem Glauben hervorgehenden Werken bedingte Erwählung Gottes annimmt; denn Paulus legt ja den Nachdruck darauf, daß, ehe ſie geboren waren, ehe ſie glauben konnten, wie ehe ſie etwas thun konnten, Gottes Erwählung den Unterſchied gemacht habe.[4]) Auch das Verdienſt des Glaubens

---

1) De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo.

2) Wie er dies ſelbſt ausſpricht de dono perseverantiae c. 20 in Beziehung auf die erwähnte Schrift: Plenius sapere coepi in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui. 3) Lib. I. quaest. II.

4) Non ex operibus, quae non erant in nondum natis, nec ex fide, quia nec ipsa erat. §. 5.

geht der Erbarmung Gottes nicht voran, ſondern es ſetzt dieſelbe voraus; auch der Glaube gehört zu den Geſchenken der göttlichen Gnade. Paulus ſetzt Röm. 9, 11 nicht etwa den Werken des Menſchen den Glauben entgegen als den Grund der Berufung, ſondern er ſetzt die Berufung den Werken entgegen. Die Berufung Gottes iſt alſo hier die erſte Urſache. Der Glaube ſetzt die Berufung voraus. Woher kommt es nun aber, daß die Berufung durch die Verkündigung des Evangeliums und durch die äußeren Umſtände, welche dieſer den Weg bahnen, zu dem Einen gelangt, zu dem Andern nicht, daß dieſelben Einwürkungen von außen her einen andern Eindruck auf die verſchiedenen Menſchen, ja einen verſchiedenen Eindruck auf dieſelben Menſchen zu verſchiedenen Zeiten machten? Der allmächtige, allweiſe Gott könnte in Beziehung auf alle verſchiedenen Zuſtände der Menſchen d i e Mittel zur Einwürkung auf ſie finden, welche mit innerer Nothwendigkeit auf ſie Eindruck machen müßten, ſo daß ſie erweckt, angezogen, gerührt und erleuchtet folgen müßten, ohne eines Widerſtandes gegen die auf ihren Willen einwürkende Gnade Gottes ſich bewußt zu werden.[1]) Man muß wohl ſagen: das Wollen des Menſchen iſt nichts ohne das Erbarmen Gottes; aber keineswegs kann man ſagen: das Erbarmen Gottes und die Gnade Gottes ſind nichts ohne den Willen des Menſchen, denn Gott könnte Mittel finden, um jeden menſchlichen Willen auf die gerade für J e d e n geeignete Weiſe umzuſtimmen. Weſſen er ſich würklich erbarmt, wen er würklich erwählt, einen Solchen ruft er auf d i e Weiſe, wie es dazu geeignet iſt, daß er dem Rufenden unwiderſtehlich angezogen, wenngleich mit Freiheit folge.[2]) Es genügt dem Auguſtin auch jetzt nicht mehr, die Verhärtung

---

1) §. 13: Posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur.

2) L. c.: Cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.

und die daraus erfolgte Verwerfung des Einen im Gegenſatze gegen die Erwählung des Andern als ein von dem Einzelnen beſonders verſchuldetes Strafgericht zu erklären; denn Gottes Allmacht, meint er, könnte ja Mittel finden, um auf jeden Grad der Verhärtung einzuwürken, und überall findet ſich dieſelbe Unempfänglichkeit, bis Gott durch ſeine Gnade das Herz des Menſchen bewegt.

So kommt demnach Auguſtin zu dem Reſultate: Alle Menſchen befinden ſich in gleichem Zuſtande der Verdammniß, die Urſache davon, warum Gott die Einen — nicht in das Verderben ſtürzt, was von der Heiligkeit und Liebe Gottes fern iſt, — aber aus dem Verderben, in welches ſie alle durch die Schuld der erſten Sünde gefallen ſind nach Gottes gerechtem Gerichte, ſie nicht errettet, der Anderen aber ſich aus freier Liebe erbarmt und ſie durch ſeine Gnade zum ewigen Leben ruft, davon liegt die Urſache in einem uns verborgenen und unbegreiflichen Rathſchluſſe Gottes. Immer müſſen wir nur dies veſthalten, daß Gottes Gerechtigkeit nicht beeinträchtigt werden kann, wenngleich ihr Walten das Maaß unſerer Erkenntniß überſteigt. Doch auch nach der Analogie menſchlicher Verhältniſſe kann keiner Ungerechtigkeit beſchuldigt werden, wer, wie er will, den Einen ihre Schuld erläßt, von Anderen ſie eintreibt.

Es erhellt aus dieſer Entwickelung, daß, wie Auguſtin ſein Syſtem über dieſe Lehren ſchon über zehn Jahre vor dem Ausbruche der pelagianiſchen Streitigkeiten in der Geſtalt ausgebildet hatte, in welcher er es dem Pelagius entgegenſtellte, dieſer Gegenſatz keinen Einfluß darauf haben konnte, daß es bis zu dieſer Spitze hingetrieben wurde. Mit mehrerem Rechte kann man behaupten, daß der Gegenſatz gegen ſolche Lehren, wie die des Auguſtinus oder die praktiſchen Folgerungen, welche durch Mißverſtand oder Mißbrauch aus dieſen Lehren gezogen wurden, dazu beitrugen, daß Pelagius dazu kam, ein ſolches Syſtem, wie das ſeinige, ſich zu bilden. Die pelagianiſche Richtung ging einerſeits hervor aus ſolchen Keimen, welche unbewußt manchen in der Kirche

herrſchenden Anſichten und Meinungen zum Grunde lagen, andererſeits wurden ſie durch den Gegenſatz gegen manche im Leben verbreitete Irrthümer hervorgerufen, und es traf ſich dann zuweilen, daß die Richtung des Pelagius und die Irrthümer, welchen dieſelbe ſich entgegenſtellte, aus demſelben Princip hervorgingen, verſchiedene aus derſelben Wurzel entſproſſene Zweige waren. Was das Erſte betrifft, ſo erkennen wir in derjenigen Richtung, welche das chriſtliche Leben aus dem Zuſammenhange mit dem Einen Mittelpunkte, der das Ganze tragen ſollte, der Einen Beziehung zu Chriſtus als dem göttlichen Lebensquell losriß, in der Vereinzelung und einſeitigen Hervorhebung des Menſchlichen, der Überſchätzung menſchlichen Thuns, der Trennung des ſittlichen Elements von dem Zuſammenhange mit der Wurzel des ganzen chriſtlichen Lebens, jener Meinung, daß es eine übergeſetzliche, über das gewöhnliche Chriſtenthum hinausgehende Vollkommenheit gebe, wir erkennen mit Einem Worte in allem Dem, was die Reaction des chriſtlichen Bewußtſeyns in dem Jovinian hervorrief, den Keim oder Anſchließungspunkt des Pelagianiſchen. Die Geſchichte läßt aber nichts verdeckt und verborgen bleiben; irrthümliche Elemente, welche unbewußter Weiſe der chriſtlichen Entwickelung ſich angeſchloſſen haben, müſſen die Hülle, unter der ſie verdeckt ſind, abwerfen, offen ſich entwickeln und ſich ganz ausſprechen, um durch das reine chriſtliche Princip überwunden zu werden. Das iſt die Bedeutung der Richtung des Pelagius in dem kirchlichen Entwickelungsgange.

Pelagius[1]) war ein aus Britannien ſtammender Mönch.[2]) Beides iſt für die Entwickelung ſeiner dogmatiſchen Eigen-

1) Wir freuen uns, auf eine treffliche Monographie über denſelben, die von unſerm theuern Freunde, dem Lic. Jakobi, verfaßt worden, hier verweiſen zu können.

2) Pelagius Brito wird er zum Unterſchiede von Anderen dieſes Namens genannt, ſ. Augustin. ep. 186 ad Paulin. init., womit Marius Mercator, Prosper aus Aquitanien und Paulus Oroſius übereinſtimmen. Wenn Hieronymus praefat. Commentar. in Jeremiam den Pelagius Scotorum

thümlichkeit nicht unwichtig; denn in dem Mönchsthume herrſchte beſonders jene vorhin bezeichnete Richtung vor, als deren Gipfelpunkt wir die des Pelagius betrachten können. Und da die britiſche Kirche wahrſcheinlich dem Orient ihren Urſprung verdankte, ſo mochte wohl dieſe Kirche mehr Verbindung, als ſonſt im Abendlande gewöhnlich war, mit der orientaliſchen immer unterhalten, und Pelagius wurde dadurch veranlaßt, mit den Schriften der griechiſchen Kirchenlehrer ſich mehr zu beſchäftigen, wie ja auch ſein Name ein griechiſcher iſt. Die Anthropologie der orientaliſchen Kirche, in welcher, wie wir bemerkt haben, die Lehre vom freien Willen beſonders hervorgehoben wurde, bot aber manche Anſchließungspunkte dar für die eigenthümliche Richtung des Pelagius, der auch nicht ermangelte, auf die Ausſprüche griechiſcher Kirchenlehrer ſich zu berufen.

Pelagius unterſcheidet ſich von dem Auguſtin durch ſeine ganze geiſtige Eigenthümlichkeit und durch ſeinen eigenthümlichen Entwickelungsgang. Es war in ihm nicht, wie in dem Auguſtinus, jene große Natur, welche erſt durch viele Verirrungen und Kämpfe hindurch zur Ruhe gelangen konnte, — eine ärmere, beſchränktere Natur, welche aber auch leichter in einem ruhigen Geleiſe ſich entwickeln, leichter beherrſcht und ihrem Ziele zugeführt werden konnte. Es war in ihm nicht jener tiefe ſpekulative Geiſt, wie in Auguſtinus, das Vorherrſchende aber eine nüchterne Verſtändigkeit und ein ſittlicher Ernſt. An Gelehrſamkeit war er dem Auguſtinus überlegen. Ein ernſtes ſittliches Streben hatte ihn von Anfang an beſeelt, [1]) ſeine ſittliche Ent-

---

pultibus praegravatus nennt, ſo ſteht dies damit nicht in Widerſpruch, da Scotia und das nördliche Britannien häufig verwechſelt werden. Der Name Pelagius kann wohl die Abſtammung bezeichnen, wenn auch die alte volksthümliche Überlieferung, nach welcher dies eine Überſetzung des britiſchen Morgan wäre, nicht zuverläſſig iſt.

1) Auguſtin, der eifrige, aber wahrheitsliebende Gegner des Pelagius, iſt ſicher der glaubwürdigſte Zeuge dafür, daß Pelagius durch ſtrenges Leben als Mönch allgemeine Verehrung ſich erworben hatte.

wickelung war ruhig fortgegangen, nicht erſt aus einer großen Kriſis des inneren Lebens, nicht durch einen heftigen Kampf hindurch gelangte er zum Glauben oder zur Selbſtentſcheidung für ein gottgeweihtes Leben, ſondern ohne daß er ſich eines Gegenſatzes bewußt wurde, würkte das Chriſtenthum auf ſeine ſittliche Entwickelung ein. Er hatte nicht mit einer wilden, feurigen Naturkraft, nicht mit beſonders vorherrſchenden Begierden und Leidenſchaften zu kämpfen.[1]) Er wurde auch in keine ſolche Stürme des äußeren Lebens hineingeworfen, in welchen er zu beſonderem Kampf mit ſich ſelbſt hätte aufgefordert werden können; denn er führte ein ſtilles Leben in den Studien und in der Mönchsascetik. Wenn, wie wir ſchon oben bemerkten, unter den Mönchen in der einen Art menſchlicher Naturen das Streben nach ſittlichen Idealen, nach welchen ſie ihr inneres Leben zu bilden ſuchten, tiefere Selbſtbetrachtung und Selbſterkenntniß anregte, wenn ſie, ergriffen von dem Bewußtſeyn des Gegenſatzes zwiſchen der ſie begeiſternden Idee und der Erſcheinung, bei dem in Chriſto geoffenbarten Gott die Aufhebung dieſes Gegenſatzes und die Befriedigung des tief gefühlten Bedürfniſſes ſuchten, ſo wurden dagegen Andere durch die Anſchauung dieſer Ideale, welche ihnen das ſittliche Weſen ihrer eigenen Natur darzuſtellen ſchien, durch erfolgreiche ascetiſche Anſtrengung, durch das Bewußtſeyn einer über die Sinnlichkeit ſiegreichen Willenskraft nur zu eigenem ſittlichen Kraftgefühl und ſittlichem Selbſtvertrauen hingeführt. Vorherrſchend wurde leicht in ihren Seelen der Gedanke, wie weit es der Menſch bringen könne durch

---

Er ſagt von ihm de peccatorum meritis et remissione l. III. c. 3: Istum, sicut eum qui noverunt loquuntur, bonum ac praedicandum virum. — Ille tam egregie Christianus; und derſelbe ſchreibt von ihm ep. 186: Non solum diliximus, verum etiam diligimus eum.

1) Für dieſe Schilderung können wir freilich keine geſchichtlichen Zeugniſſe anführen, da uns von dem Leben des Mannes ſo wenig bekannt iſt; aber aus ſeinen Lehren und Schriften nehmen wir uns dies Bild von ihm.

ſelbſtthätige Entwickelung der in ſeiner ſittlichen Natur liegenden Keime des Guten, durch die Schwungkraft des Willens, durch Selbſtbeherrſchung. Leicht geſchah es auch, daß im Mönchsthume über der äußerlichen Ascetik, über der Beherrſchung ſinnlicher Triebe das wahre Weſen der inneren Heiligung, der in der Liebe wurzelnden Geſinnung vergeſſen wurde, daß man über den einzelnen äußerlichen Ausbrüchen des Böſen, deſſen verborgene Grundquelle zu berückſichtigen unterließ und ſo fehlte gegen das Wort des Herrn Matth. 12, 29. So konnte man glauben, durch menſchliche Kraftanſtrengung große äußere Reſultate hervorgebracht zu haben, und das Grundübel war doch darum nichts weniger als geheilt. Von dem Pelagius kann man das letztere allerdings nicht in ganzem Umfange ſagen. Vielmehr erkennen wir bei ihm in dieſer Hinſicht den beſſeren ſittlichen Geiſt des Mönchsthums. Davon zeugt ſein Brief an die Demetrias, [1]) eine Anweiſung zum ächten geiſtlichen Leben, welche er an eine Jungfrau, die ſich als Nonne hatte einweihen laſſen, nach dem Wunſche ihrer Mutter richtete. Wir ſehen hier, wie er das G a n z e, die E i n h e i t des ſittlichen Lebens verlangt und warnt vor einer einſeitigen ascetiſchen Richtung, welche die chriſtliche Vollkommenheit nur in die Beherrſchung der Sinnlichkeit ſetzen, die Menſchen wie ſtrenge gegen ſich ſelbſt in Beziehung auf die ſinnlichen Bedürfniſſe, ſo deſto nachſichtiger gegen ſich ſelbſt in anderen Beziehungen ſeyn ließ. [2]) Sein geſunder ſittlicher Sinn [3]) giebt ſich insbeſondere in dem, was er über

1) Geſchrieben im J. 415, da er ſich in Paläſtina befand, mit Rückſicht auf die Streitfragen, welche damals verhandelt wurden, obgleich nicht mit ausdrücklicher Erwähnung derſelben.

2) S. z. B. c. 18: Nos (proh pudor) quadam dilectione peccati, cum in quibusdam ostendimus quandam vim naturae nostrae, in aliis omnino torpescimus. — Ibid. Daß abstinentia und jejunium bei Manchen nichts Anderes ſei als umbracula vitiorum.

3) Von dieſem geſunden ſittlichen Geiſte zeugt auch, was er bei Röm. 12, 20 ſagt: Caeterum non est misericordia, sed crudelitas, si

die Unterſcheidung der Scheindemuth von der wahren ſagt, zu erkennen. „Wie Viele — ſagt er — betrachten Schmeichelei als Demuth.[1]) Viele folgen dem Schatten dieſer Tugend, dem wahren Weſen derſelben Wenige.[2]) Es iſt ſehr leicht, ein armſeliges Kleid zu tragen, auf eine unterthänigere Weiſe Weiſe zu grüßen, Hände und Kniee zu küſſen, durch niedergeſenktes Haupt und niedergeſenkte Augen die Demuth und Sanftmuth zur Schau zu tragen, mit leiſer, kaum vernehmlicher Stimme die Worte nur halb hören zu laſſen, häufig zu ſeufzen und bei jedem Worte ſich einen Sünder und einen Elenden zu nennen.[3]) Und wenn man nur durch ein unbedeutendes Wort beleidigt worden, ſogleich eine hohe Miene zu machen und jenen milden Ton der Stimme plötzlich in wüthendes Geſchrei zu verwandeln.[4]) Eine andere Demuth hat uns Chriſtus gelehrt, der uns ſein Beiſpiel nachzuahmen ermahnte (Matth. 11, 29); jene wahre Demuth, — wie er ſagt — unter welcher nicht Hochmuth verborgen iſt.“[5]) Wohl konnte er nun durch die Beſtreitung jener in dem Sündenbekenntniſſe zur Scheu getragenen heuchleriſchen Demuth verleitet werden, alles Sündenbekenntniß überhaupt zu verdächtigen und auch die zum Grunde liegende Wahrheit zu verkennen.

Und doch war Pelagius nicht frei von den Verirrungen

---

ideo eam facias, ut illi aliquid pejus eveniat, pro quo Deum praeciperis deprecari.

1) Quam multi adulationem pro humilitate suscipiunt. cap. 20.

2) Multi hujus virtutis umbram, veritatem ejus sequuntur pauci.

3) Perfacile est enim, aliquam vestem habere contemptam, salutare submissius, manus et genua deosculari, inclinato in terram capite oculisque dejectis humilitatem ac mansuetudinem polliceri, lenta voce tenuique sermones infringere, suspirare crebrius et ad omne verbum peccatorem ac miserum se clamare.

4) Et si vel levi sermone offensus sit, continuo attollere supercilium, levare cervicem et delicatum illum oris sonum insano repente clamore mutare.

5) Praecipue fictam humilitatem fugiens, illam sectare, quae vera est, in qua non sit superbia inclusa.

der Mönchsmoral, durch welche die Sittenlehre aus ihrem inneren Zuſammenhange mit der Glaubenslehre enthoben wurde. Befangen war er in der herrſchenden, mit jener unklaren Auffaſſung vom Begriff des Geſetzes zuſammenhangenden Anſicht des Mönchsthums, daß es der Menſch in der chriſtlichen Vollkommenheit noch weiter bringen könne, als es das Geſetz verlange, durch die Ausübung der ſogenannten consilia evangelica, jener quantitativen Abſchätzung des Sittlichen.[1]) Wie er nicht erkannte, daß das chriſtliche Princip das ganze Leben auf gleiche Weiſe umfaſſe und keinen leeren Raum für etwas anderswoher zu Beſtimmendes übrig laſſe, unterſchied er das Gebotene und Verbotene, das Erlaubte und das als Gegenſtand der höheren Vollkommenheit Empfohlene, was ſich eben auf die Enthaltung von dem Erlaubten beziehe und wodurch man einer höheren Belohnung ſich würdig mache.[2]) Von dieſem Standpunkte aus war er daher auch eifriger Gegner Jovinians, vertheidigte gegen ihn die Lehre von den verſchiedenen Stufen des Verdienſtes und der chriſtlichen Vollkommenheit,[3]) den Unterſchied der praecepta und consilia. Er trat gegen deſſen Behauptung auf, daß es nur eine für alle Chriſten pflichtmäßige Weltentſagung, eine für Alle als praeceptum geltende Verläugnung des Irdiſchen um des Reiches Gottes willen gebe, welche, wo die Umſtände es

1) S. ep. ad Demetriad. c. 9: Supra legem facere, amore perfectionis supra mandata conscendere.

2) Prohiberi quaedam, praecipi quaedam, concedi aliqua, nonnulla suaderi. Prohibentur mala, praecipiuntur bona, conceduntur media, perfecta suadentur. Und von den beiden letzten Stücken: Duo vero reliqua, quorum unum conceditur et suadetur aliud, in nostra potestate dimissa sunt, ut aut cum minori gloria concessis utamur, aut ob majus praemium etiam ea, quae nobis permissa sunt, respuamus. cap. 9.

3) Zu 2. Korinth. 9, 6: Contra Jovinianum etiam hic locus facit, ubi meritorum gradus esse monstrantur; — und zu Philipp. 3, 18. 19: Potest et de Joviniani studiis accipi, qui jejuniorum afflictiones et omnem corporis cruciatum in luxuriam et epulas converterit.

mit ſich brächten, gleiches Geſetz für Alle ſey.[1]) Wie ein warmer Eifer für das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums im Ethiſchen, das er in die praecepta und consilia ſetzte, ihn beſeelte, ſo wurde er dadurch bewogen, das Studium der Bibel beſonders zu empfehlen, zu dieſer als der einzigen Quelle, aus welcher man den Willen Gottes vollſtändig kennen lernen könne, hinzuweiſen.[2]) Aber wenngleich er mit ſtrenger Gewiſſenhaftigkeit alles einzelne Ethiſche im neuen Teſtamente erforſchte, die genaue, buchſtäbliche Beobachtung aller Gebote Chriſti empfahl, allegoriſirende Deuteleien, wodurch man die Worte Chriſti nöthigen konnte, den herrſchenden Sitten der Welt ſich anzubequemen, beſtritt,[3]) ſo konnte er doch nur bei der Oberfläche bleiben, in die Tiefen der chriſtlichen Sittenlehre, ihr eigenthümliches Weſen, ihren inneren Zuſammenhang und ihre Einheit nicht eindringen, weil er Alles zu vereinzelt auffaßte, das ganze neue Welt und Leben geſtaltende Princip, das im Chriſtenthume liegt, den Zuſammenhang zwiſchen Glauben und Leben, wie er im neuen Teſtamente ſich darſtellt, nicht zu verſtehen vermochte. Daher der Unterſchied zwiſchen Auguſtin und Pelagius, daß, wie jener in der Bergpredigt alles Einzelne in der Einheit des Ganzen dem Geiſte nach recht zu verſtehen wußte, keine einzelnen poſitiven Gebote

---

1) Zu 1. Korinth. 13, 3: Quod illorum sententiam destruit, qui renuntiandum rebus seculi certo tempore, persecutione cogente volunt esse praeceptum, ut et apostolis gloriam tollant, quod non voluntarie fecerint, sed inviti, et nostri aevi perfectos vanos constituant, qui rem alterius temporis frustra nunc voluerunt exercere. Item aliter: Notandum, quod contemptus mundi martyrio comparetur, contra eos, qui illud de evangelio variis argumentis nituntur exsolvere, ubi dicitur ad divitem: Vade, vende omnia, quae habes et da pauperibus.

2) Wie er der Demetrias ſchreibt: In scripturis divinis, per quas solas potes plenam Dei intelligere voluntatem. cap. 9.

3) Zu 2. Korinth. 3, 6: Si praecepta velis allegorice intelligere, omnem virtutem eorum evacuans, omnibus aperuisti viam delinquendi.

darin fand,[1]) Pelagius hingegen den Buchſtaben der einzelnen Gebote überall veſthielt, ein buchſtäbliches Verbot des Eides annahm.[2])

Wir müſſen, um die eigenthümliche dogmatiſche Richtung des Pelagius zu erklären, noch beſonders Rückſicht nehmen auf die Gegenſätze, in denen er auftrat. Was bei ihm deſto nothwendiger iſt, da er nicht durch einen ſchöpferiſchen ſpekulativen oder dogmatiſchen Geiſt ein neues Syſtem zu bilden getrieben, ſondern durch ein praktiſches Intereſſe der Gegenwart, das Streben, ſich gegen gewiſſe praktiſche Verirrungen zu verwahren und ſie zu bekämpfen, zur Ausbildung ſeiner eigenthümlichen Lehrſätze beſtimmt wurde. Dies war es, was ihn beſonders veranlaßte, die dogmatiſchen Richtungen ſeiner Zeit, inſofern gewiſſe praktiſch nachtheilige Conſequenzen ihm daraus hervorzugehen ſchienen, zu beſtreiten; dadurch wurde er zu ſeinen dogmatiſchen Unterſuchungen und Beſtimmungen angeregt, und indem er vorherrſchend dies praktiſche Intereſſe verfolgte, kam er auch nicht dazu, die ſeinen dogmatiſchen Behauptungen zum Grunde liegenden Principien in ihrem ganzen Umfange und bis auf ihre letzten Gründe zu entwickeln. Nun ließ er es ſich vermöge ſeines wahrhaften ſittlichen Eifers ſehr angelegen ſeyn, das verweltlichte Chriſtenthum ſeiner Zeit zu bekämpfen. Überall erkennen wir den von Schmerz und Unwillen über das ſittliche Verderben der großen Maſſen der Scheinchriſten ſeiner Zeit erfüllten Mann, wie er bei 2. Korinth. 12, 20 ausruft: „Was würde Paulus thun, wenn er in unſeren Zeiten käme, in welchen im Vergleich mit anderen Laſtern ſolche Dinge nicht einmal für Sünden gehalten werden!"[3]) Er ſuchte Denen, welche ſich Chriſten

1) S. oben Bd. III., S. 194.

2) Christus jussit non jurare. Ep. ad Demetriad. c. 19; Hilar. ad Augustin. ep. 156.

3) Quid faceret, si nostris temporibus adinveniret, quibus ad comparationem aliorum criminum ista ne putantur quidem esse peccata!

nannten, ohne einen chriſtlichen Lebenswandel ſich angelegen ſeyn zu laſſen, ihre Entſchuldigungsgründe, die Stützen ihrer Unſittlichkeit, zu entziehen. Dazu gehörte jene Unterſcheidung von Geiſtlichen und Weltlichen, von deren nachtheiligem Einfluſſe wir früher geſprochen haben, welche freilich Pelagius ſelbſt von der andern Seite durch ſeine Lehre von der über das gewöhnliche Chriſtenthum hinausgehenden Vollkommenheit begünſtigte. Gegen jene zur Entſchuldigung der Unſittlichkeit für die in den Geſchäften der Welt Lebenden gebrauchte Unterſcheidung ſagt er bei der Erklärung der Worte Epheſ. 4, 4. 5: „Mögen dieſe Stelle ſorgfältiger Diejenigen leſen, welche, durch die Geſchäfte der Welt gefeſſelt, meinen, daß ihnen zu ſündigen erlaubt ſey und Anderen nicht, da doch Alle zu Einem Leibe getauft ſind, denſelben Geiſt empfangen haben und in Einer Hoffnung berufen ſind.“ [1]) Er mußte dagegen reden, wenn Solche durch die bloß äußerliche Theilnahme an den Sakramenten des Heils ſchon gewiß zu ſeyn meinten, oder auf jenes opus operatum des Glaubens ſich ſtützten, jenen ſo äußerlich und oberflächlich aufgefaßten Begriff vom Glauben, wie wir ja einen ſolchen in der Kirche ſo ſehr verbreitet geſehen haben. So ſagt er bei 1. Korinth. 10, 1: Damit Keiner darauf vertrauend, daß er getauft ſey, oder auf den Genuß des heiligen Abendmahls meinen ſollte, daß Gott ſeiner ſchonen werde, wenn er ſündige, führe der Apoſtel ein ſolches Beiſpiel der Väter an, dadurch zu zeigen, daß jenes dann mit Recht nützen werde, wenn die Gebote beobachtet würden; [2]) — und die Worte Epheſ. 5, 5. 6 bezieht er

1) Unde diligentius legere debent hunc locum hi qui in seculi occupationibus ligati putant sibi licere peccare et aliis non licere, cum omnes in unum corpus baptizati, eundem spiritum acceperint et in una spe vocati sint Dei.

2) Ne quis confidens in eo solum, quod baptizatus est aut in esca spirituali vel potu, putet sibi Deum parcere, si peccaverit, tale patrum proponit exemplum, quo ostendat, tunc ista merito profutura, si praecepta serventur.

auf Diejenigen, welche meinten, der Glaube allein reiche hin, wer nur Glauben habe und getauft ſey, könne, obgleich er ſündige, doch nicht umkommen.[1]) Da es nun Solche gab, welche bei ihrem laſterhaften Leben die Lehre von dem ignis purgatorius zu ihrem Troſte gebrauchten, indem ſie meinten, vermöge ihrer Rechtgläubigkeit würden ſie doch zuletzt ſelig werden, nachdem ſie jene ſchmerzliche Läuterung nach dem Tode überſtanden hätten, ſo ſuchte ihnen Pelagius bei Erklärung der Worte 1. Korinth. 3, 13, welche Stelle beſonders für dieſe Meinung benutzt wurde, eine ſolche Stütze zu entreißen, den Ungrund jener Erklärung nachzuweiſen, darzuthun, daß auch an dieſer Stelle von dem Feuer der Hölle, dem die Laſterhaften nicht entgehen würden, die Rede ſey.[2]) Und daher war es ihm ſo wichtig, die Ewigkeit der Strafen gegen Diejenigen zu behaupten, welche alle ſolche Ausſprüche der Schrift nur für zu ſchrecken beabſichtigende Drohungen erklärten.[3]) Da ferner ſolche Leute mit dem Verderben, der Schwäche der menſchlichen Natur ſich entſchuldigten, ſich darauf beriefen, daß die göttlichen Gebote zu vollbringen, etwas für den ſchwachen Menſchen zu Schweres ſey, ſo mußte Pelagius auch dieſe Stützen ihrer ſittlichen Trägheit ihnen zu entziehen, nachzuweiſen ſuchen, daß ſie mit Unrecht die menſchliche Natur anklagten, welche Anklage auf den Schö-

1) Contra illos agit, qui solam fidem dicunt sufficere. „Nemo vos seducat" dicendo: hoc solummodo opus est, ut fides sit et homo Christi baptisma consequatur, quamvis peccet, perire non potest. Vergl. das zu 1. Korinth. 6, 9 Geſagte.

2) Non hic, ut quidam putant, in igne flammae arsura sunt opera, sed homines, qui ita operati sunt, ut mereantur incendio deputari. Si autem opera, id est crimina punientur, salvo eo qui perpetraverat, non erit ei damnum, sed lucrum.

3) Bei 2. Korinth. 11, 3: Jam nunc serpens similiter quosdam seducit, gehennam propter solum terrorem asserentes nominari, quam aut penitus non esse aut aeternam non esse affirmant, contra auctoritatem omnium scripturarum.

pfer ſelbſt zurückfalle, ſtatt daß ſie nur ihren eigenen Willen anklagen ſollten, daß die göttlichen Gebote, die Gebote Chriſti allerdings genaue Erfüllung verlangten, wie ſie ſelbſt durch das Beiſpiel Solcher, die ſie erfüllt hätten, und mit denen ſie doch dieſelbe menſchliche Natur theilten, Lügen geſtraft würden. [1])

Durch dieſe Gegenſätze und praktiſche Intereſſen mußte nun die anthropologiſche Richtung und die Soteriologie des Pelagius eigenthümlich beſtimmt werden. Daher meinte er, daß bei allen ſittlichen Ermahnungen es beſonders darauf ankomme, den Menſchen nachzuweiſen, daß es ihnen an den zur Vollbringung der göttlichen Gebote erforderlichen Kräften nicht fehle, ſie zum Bewußtſeyn der ihnen von dem Schöpfer mitgetheilten Kraft zur Vollbringung des Guten zu führen, wie er ſelbſt ſagt, daß er in ſeinen Ermahnungsſchriften dieſer Methode zu folgen pflegte. [2]) Daher berief er ſich auf die von den Heiden gegebenen Beiſpiele der Tugend als Beleg dafür, wie viel die ſich ſelbſt überlaſſene Natur ſchon bei den Heiden vermocht habe und ſchloß dann weiter: wie viel mehr wird ſie alſo bei den Chriſten durch dieſe neu hinzugekommenen Beförderungsmittel des Guten vermögen. Von dieſem Standpunkte aus läugnete er ein von dem Sündenfalle herrührendes Verderben der menſchlichen Natur. Eine ſolche Lehre erſchien ihm nur als Be-

---

1) In dem Briefe an die Demetrias: Dicimus: durum est, arduum est, non possumus, homines sumus, fragili carni circumdati. — c. 3: Improbissimi hominum, dum dissimulant, id ipsum bene administrare, quod facti sunt, aliter se factos fuisse malunt, ut qui vitam suam emendare nolunt, videantur emendare velle naturam. Und bei Koloſſ. 1, 22: Vide si sciebat, se impossibilia praecepisse.

2) Wie er in dem Briefe an die Demetrias c. 2 ſagt: Quem ego exhortationis ordinem, cum in aliis quoque opusculis tenuerim, tunc hic maxime observandum puto, ubi eo plenius naturae bonum declarari debet, quo instituenda est vita perfectior, ne tanto remissior sit ad virtutem animus ac tardior, quanto minus se posse credat, et dum quod inesse sibi ignorat, id se existimat non habere.

förderungsmittel der ſittlichen Trägheit, ein den Laſterhaften gegebenes Mittel zu ihrer Entſchuldigung. Die Frage, welche den tiefen Geiſt des Auguſtinus von Anfang an ſo ſehr beſchäftigt hatte, über den Urſprung des Böſen in der Menſchheit, konnte dem oberflächlicheren Geiſte des Pelagius nicht ſo viel zu ſchaffen machen. Es war dies für ihn kein Räthſel, es erſchien ihm als etwas ganz Natürliches, daß es Böſes geben mußte. Die nothwendige Bedingung dafür, daß das ſittliche Gute entſtehen konnte, iſt die Möglichkeit des Böſen. Aus dem freien Willen, welcher den Reizen der Sinnlichkeit unterlag oder ſie beſiegte, iſt Böſes und Gutes auf gleiche Weiſe abzuleiten.

Mit dieſer Anthropologie verband Pelagius nun allerdings Alles, was in der abendländiſchen Kirchenlehre über die Soteriologie vorgetragen wurde; aber wenngleich dies keine heuchleriſche Anbequemung war, wenngleich er ſich keines Widerſpruchs dabei bewußt wurde, ſo mußte doch hier durch die Beziehung zu ſeiner eigenthümlichen Anthropologie Alles eigenthümlich modificirt werden. Auguſtin bekämpfte, wie Pelagius, Diejenigen, welche jenen bloß äußerlichen Glauben für zum Heil hinreichend erklärten, aber Auguſtin und Pelagius unterſchieden ſich hier von einander in der Art ihrer Polemik. Auguſtin ſetzte jenem Begriff vom Glauben einen andern entgegen, Pelagius ſuchte nachzuweiſen, daß zum Glauben die Erfüllung der göttlichen Gebote noch hinzukommen müſſe. Auguſtin bezeichnete, wie in ſeinem jenem Irrthum entgegengeſetzten Werke de fide et operibus, [1]) die Werkthätigkeit als etwas, das aus dem Weſen des ächten Glaubens von ſelbſt hervorgehe; Pelagius forderte ſie als etwas, das derſelben durch die Anwendung der der menſchlichen Natur mitgetheilten und durch das Chriſtenthum noch mehr geförderten ſittlichen Kräfte ſich zugeſellen müſſe. Dazu kam nun noch, daß Pelagius, dem es das Wichtigſte war, die Menſchen auf den freien Willen, durch

1) S. oben Bd. III., S. 205.

den ſie Alles vermöchten, hinzuweiſen, durch die Art, wie ihm die entwickelte auguſtiniſche Lehre von der Gnade und der Vorherbeſtimmung, den freien Willen würklich umſtoßend, entgegentrat, zum Widerſpruch deſto mehr gereizt wurde. Bei ſeiner dogmatiſchen Befangenheit in dem einſeitigen Intereſſe für die Lehre vom freien Willen konnte ihm aber leicht etwas, worin das chriſtliche Bewußtſeyn, der Gnade Alles verdanken zu müſſen, auf eine innigere Weiſe ſich ausſprach, als anſtößig, als Beeinträchtigung des freien Willens erſcheinen, wie es ihm großen Anſtoß gab, als er einen Biſchof die Worte des Gebets aus Auguſtins Confeſſionen als Ausdruck ſeiner eigenen Gefühle ausſprechen hörte: [1]) „Mein Gott, verleihe mir, was du gebieteſt, und gebiete mir, was du willſt.“ [2])

Zu Rom verfaßte Pelagius ſeine Commentare über die pauliniſchen Briefe, in denen ſeine eigenthümliche dogmatiſche Richtung, ſeine eigenthümliche Anthropologie insbeſondere ſich wohl zu erkennen giebt, wenngleich ſie nur in der Geſtalt, welche ſie durch den Reinigungsverſuch Caſſiodors erhielten, auf uns gekommen ſind. Damals aber machte die Sache kein weiteres Aufſehn, der öffentliche Ausbruch des Streits ging erſt aus von einem andern Vertheidiger derſelben Lehre.

Es war Cöleſtius, den Pelagius als einen Advokaten zu Rom kennen lernte; es geſchah wahrſcheinlich durch den Einfluß des Letzteren, daß er von Eifer für ein ernſteres chriſtliches Leben in ſtrenger Beobachtung aller Gebote und Rathſchläge Chriſti ergriffen wurde; er vertauſchte ſeinen Advokatenſtand mit dem Mönchsthum, und er verfaßte eine paränetiſche chriſtliche Schrift in der Form von dreien an ſeine Eltern gerichteten Briefen, in welchen er wahrſcheinlich von der Veränderung ſeines Lebensplans Rechenſchaft ablegte. Dieſer Mann folgte nun auch der ganzen eigen-

1) Die Worte aus Confess. l. X. c. 29.
2) Da quod jubes et jube quod vis.

thümlichen praktiſch dogmatiſchen Richtung Deſſen, der *ihn* zu einem ernſteren chriſtlichen Leben erweckt hatte, *und* er ſuchte die Fertigkeit im dialektiſchen Streit, die er ſich als Advokat angeeignet hatte, für die Vertheidigung ſeines Lehrbegriffs zu benutzen. [1]) Pelagius war durch ſeine ganze Gemüthsart und durch ſein höheres Alter zum Streiten wenig geneigt, wo er nicht durch das Intereſſe für ſeine praktiſchen Grundſätze dazu genöthigt wurde. Er gab gern nach, auch wohl gegen ſeine Überzeugung, wo *jene ihm* allein wichtigen Grundſätze nicht gefährdet wurden. Aber Cöleſtius in voller Manneskraft, als Advokat zum Polemiker gebildet, trat offener und rückſichtsloſer zur Vertheidigung der mit jenen praktiſchen Grundſätzen zuſammenhängenden dogmatiſchen Principien auf. [2])

1) Über das Vaterland dieſes Mannes läßt ſich nichts Beſtimmtes ſagen. Daß er ein Irländer oder Schotte ſey, hat man nicht auf ſichere Weiſe aus einer räthſelhaften Stelle des Hieronymus in der Praefat. zu dem dritten Buche ſeines Commentars über den Jeremias geſchloſſen. Marius Mercator ſagt von ihm in ſeinem Commonitorium adversus haeresin Pelagii et Coelestii: Pelagio adhaesit Coelestius nobilis natu quidem et illius temporis auditorialis scholasticus. Auguſtin ſagt de gestis Pelagii §. 61, daß dieſe Irrlehre nicht von Geiſtlichen, ſondern von quibusdam veluti monachis ausgegangen ſey; hier meinte er wahrſcheinlich mit dem Pelagius zugleich den Cöleſtius. Er nennt ſie wohl deshalb nicht rechte Mönche, weil ſie vielmehr nach der älteren freien Asceteuweiſe, als nach der neueren Cönobitenordnung lebten. Damit iſt zu vergleichen, was Gennadius ſagt in ſeinem Werke de viris illustribus c. 44, daß Cöleſtius als Jüngling, ehe er in die pelagianiſche Lehre verfiel, jene im Texte angeführten drei Briefe geſchrieben habe, welche Gennadius ſehr lobt, indem er die für uns wichtige Bemerkung macht: Moralis siquidem in eis dictio nil vitii postmodum proditi, sed totum ad virtutis incitamentum tenuit. Die Richtung, welche er hier zuletzt bezeichnet, kann auch ganz wohl die pelagianiſche ſeyn; aber Gennadius, ſelbſt Semipelagianer, war nicht ſcharfſichtig genug, um dies dem Praktiſchen zum Grunde liegende, aber nicht ſo klar hervortretende Pelagianiſche zu bemerken. Daher meinte er nun, Cöleſtius müſſe dieſe Schrift als Jüngling vor ſeinem Übertritte zum Pelagianismus verfaßt haben. Ob die Angabe, daß er dieſe Briefe aus einem Kloſter geſchrieben, richtig ſey, kann auch in Frage ſtehen.

2) Auguſtinus de peccato originali §. 13 nennt den Cöleſtius aper-

Im J. 411 begaben ſich Pelagius und Cöleſtius mit einander nach Karthago, wo ſich der Erſte zwar nur kurze Zeit aufhielt, Cöleſtius aber zurückblieb. Sein ascetiſcher Eifer und ſeine Gaben machten ihm Freunde, und er hatte den Muth, ſich um eine Presbyterſtelle in dieſer Kirche zu bewerben; aber unterdeſſen verbreiteten ſich hier doch manche Gerüchte von pelagianiſchen Irrlehren, welche ihm hier, wo die entgegengeſetzte Richtung des dogmatiſchen Geiſtes am meiſten vorherrſchte, wo der Geiſt des Auguſtinus den überwiegendſten Einfluß hatte, am nachtheiligſten ſeyn mußten.[1]) Der Diakonus Paulinus aus Mailand trat vor einer im J. 412 zu Karthago verſammelten Synode als Ankläger gegen ihn auf. Sechs häretiſche Sätze ſollte Cöleſtius behauptet haben, welche ſämmtlich aus dem Einen Satze abgeleitet waren, daß Adams Sünde nur ihm ſelbſt, nicht dem ganzen Menſchengeſchlecht geſchadet habe, woraus die Folgerung ſich ergab, daß alſo die Kinder noch in demſelben Zuſtande zur Welt kämen, in welchem Adam vor der Sünde ſich befunden. Aus dieſen beiden Sätzen waren andere gefolgert, welche Cöleſtius wohl nicht alle in dieſer Form behauptet hatte, ſondern unter denen manche nur

---

tior, den Pelagius occultior. Ob die Nachricht des Prädeſtinatus h. 88 richtig iſt, daß Cöleſtius auch zuerſt ein Werk gegen den Traducianismus geſchrieben habe, ehe Pelagius in offener Polemik auftrat, fragt ſich.

1) Pelagius, der zu Hippo den Auguſtin nicht anweſend getroffen, hatte ihm einen ſehr ehrerbietigen Brief geſchrieben. Auguſtin antwortete ihm darauf mit wenigen freundlichen Zeilen, denen aber wohl ſchon ein Argwohn gegen die Lehre des Pelagius von der Gnade zum Grunde liegen konnte, wie Auguſtin würklich nachher (de gestis Pelagii c. 26), aber damals vielleicht zu viel hineinlegend, die Worte deutete. Auf alle Fälle eine ſehr feine Anſpielung auf die Wichtigkeit der rechten Lehre von der Gnade. Er ſchreibt ihm nämlich: Retribuat tibi dominus bona, quibus semper sis bonus — ores pro me, quo talis a Domino fiam, qualem me jam esse arbitraris. Ep. 146. Aber freilich konnte Auguſtin, dem nach der eigenthümlichen Stimmung ſeines Gemüths ſolche Ausdrucksweiſen ſo geläufig waren, ſich wohl ſo ausſprechen, ohne gerade eine beſondere polemiſche Beziehung im Sinne zu haben.

durch Conſequenzmacherei ihm Schuld gegeben worden. Er aber ſuchte der ganzen Sache die Wendung zu geben, daß der Streit eine bloß ſpekulative Frage betreffe, das Weſen der Glaubenslehre gar nichts angehe. Denn es ſey hier ja allein die Rede von der Frage über die Fortpflanzung der Sündhaftigkeit, [1]) welche Frage aber genau zuſammenhange mit der allgemeineren Frage von der Art, wie die Seelen ſich fortpflanzten. Wie über die letzte Frage verſchiedene Meinungen in der Kirche ſtattfänden, ſo ſey dies daher auch mit der erſten der Fall. Es ſey darüber durch den kirchlichen Lehrbegriff nichts entſchieden. Wegen ſeiner beſonderen Anſicht von einem ſolchen ſtreitigen Gegenſtande könne alſo Keiner für einen Irrlehrer angeſehen werden. [2]) Wenn er die Nothwendigkeit der (damals allgemein als apoſtoliſche Überlieferung anerkannten) Kindertaufe geläugnet hätte, ſo könnte ihn jene Beſchuldigung treffen. Nun aber behaupte auch er eine ſolche Nothwendigkeit, wenngleich er ſich über den Grund derſelben nicht weiter erklärte. Doch mit dieſen ausweichenden Antworten war man keineswegs zufrieden, und da er ſich zur Verdammung der ihm Schuld gegebenen Behauptungen nicht verſtehen wollte, wurde er von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen. [3])

Aber günſtiger waren für die Sache des Pelagius die Umſtände, unter denen in einer andern Gegend der Streit erneuert wurde. Pelagius hatte ſich nämlich im J. 415 nach Paläſtina begeben, und dadurch mußte der Streit ſich auch dahin verbreiten; denn zu Bethlehem lebte ja Hieronymus, welcher mit der abendländiſchen Kirche immer in enger Verbindung ſtand, und deſſen theologiſch polemiſches Intereſſe immer leicht in Bewegung geſetzt werden konnte. Er ſtimmte in den Gegenſatz gegen die pelagianiſche Lehre

---

1) De traduce peccati.

2) Quaestionis res ista, non haeresis.

3) S. Marius Mercator. commonitorium super nomine Coelestii. Augustin. de peccato originali c. 2 sq.

von dem freien Willen und von der Unverdorbenheit der menſchlichen Natur mit dem Auguſtinus überein, und durch den Zuſammenhang, in welchem dieſe Streitigkeit mit einer andern, die ihn früherhin leidenſchaftlich beſchäftigt hatte, ihm zu ſtehen ſchien, erhielt ſie für ihn noch größeres Gewicht. Wir meinen den Zuſammenhang mit den origeniſtiſchen Streitigkeiten. Hieronymus war geneigt, die pelagianiſche Lehre vom freien Willen und von den ſittlichen Kräften der menſchlichen Natur aus dem Einfluſſe des Origenes und des ihm damals ſo verhaßten Rufinus abzuleiten und in dem Pelagius einen Schüler des Rufinus zu ſehen. Dazu kam, daß dieſer ſo leicht in ſeiner Perſönlichkeit zu verletzende und ſolche Verletzungen ſo ſchwer vergeſſende Mann gehört hatte, daß Pelagius ſeinen Commentar über den Brief an die Epheſer und ſeine Briefe gegen den Jovinian [1]) von manchen Seiten angegriffen hatte, und er war dadurch ſchon ſehr gegen ihn gereizt. [2]) Damals war nach Bethlehem zu Hieronymus ein junger ſpaniſcher Geiſtlicher gekommen, Namens Paulus Oroſius, ein Schüler, enthuſiaſtiſcher und knechtiſcher Anhänger Auguſtins. Er ſollte ſich unter der Leitung des Hieronymus weiter ausbilden, denſelben von dieſen entſtandenen Streitigkeiten genauer unterrichten und ihm manche ſich darauf beziehende Fragen vorlegen. Hieronymus trat zuerſt als Schriftſteller gegen Pelagius auf, ohne deſſen Namen zu nennen. [3]) Aber Pelagius konnte in der orientaliſchen Kirche, zu der er in Hinſicht ſeiner Glaubenslehre in einem ganz andern Verhältniſſe ſtand als zu der abendländiſchen, viele Freunde finden. [4]) An ſo ſcharfe Unterſuchungen und Beſtimmungen

---

1) S. oben Bd. III., S. 514 ff.

2) S. die bitteren Sticheleien gegen Pelagius, deſſen Perſon er bezeichnet, ohne ihn zu nennen, in der Vorrede zu ſeinem Commentar über den Jeremias.

3) In ſeinem Briefe an den Cteſiphon und in ſeinen Dialogen.

4) Wie dies Hieronymus ſelbſt andeutet in dem Briefe an Cteſiphon, von der durch Pelagius zur Sprache gebrachten quaestio: Quae ante

über freien Willen und Gnade war man ja in der orientaliſchen Kirche überhaupt nicht gewöhnt, auch keineswegs geſonnen, den Gegenſatz zwiſchen Gnade und freiem Willen auf ſolche Weiſe hervorzuheben, wie es in der abendländiſchen Kirche zu geſchehen pflegte. Manche Behauptungen des Auguſtinus würden der hier herrſchenden dogmatiſchen Richtung gegenüber vielen Anſtoß erregt haben. Je weniger man hier mit den Streitfragen der abendländiſchen Kirche bekannt war, und je weniger man dafür Intereſſe hatte, deſto leichter konnte man durch die allgemeinen Erklärungen des Pelagius zufrieden geſtellt werden, und dieſer war auch in der orientaliſchen Dogmatik viel mehr als ſeine Gegner heimiſch.

Als im J. 415 Paulus Oroſius vor einer unter dem Vorſitze des Biſchofs Johannes, welcher den Freunden des Hieronymus ſchon längſt verdächtig war, verſammelten, aus den Presbyteren ſeiner Kirche beſtehenden, Synode erſchien, meinte er den Mönch und Laien durch das Anſehn des Biſchofs, deſſen Geiſt die nordafrikaniſche Kirche beherrſchte, leicht unterdrücken zu können.[1]) Aber der würdige Biſchof Johannes von Jeruſalem, welcher ſchon früher durch manche Kämpfe mit den blinden Eiferern ſich ausgezeichnet hatte, war nicht geſonnen, zu ſolchen Maaßregeln der Unterdrückung die Hand zu bieten. Da dem Pelagius der Vorwurf gemacht wurde, daß er von Auguſtin beſtrittene Lehren vortrage, gab er, keiner menſchlichen Autorität huldigend, die Antwort, welche er in der orientaliſchen Kirche, wo Auguſtins Name ſchwerlich ſchon ſo viel galt als in der abendländiſchen Kirche, ohne ſo große Gefahr geben konnte: „Und was macht mir Augu-

---

literas tuas plerosque in oriente decepit, ut per simulatam humilitatem superbiam discerent.

1) Wenn wir gleich dieſe Verhandlungen nur aus dem leidenſchaftlichen Berichte des Oroſius ſelbſt kennen, ſo iſt dieſer doch befangen genug, um gegen ſich ſelbſt zu zeugen.

ſtinus aus?" [1]) Dieſe Äußerung war hinlänglich, die Erbitterung der enthuſiaſtiſchen Freunde Auguſtins zu erregen. Sie ſchrieen, daß, wer den Biſchof zu läſtern wage, welchem die ganze nordafrikaniſche Kirche ihre Wiederherſtellung [2]) verdanke, nicht allein von dieſer Verſammlung, ſondern von aller Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen werden müſſe. Aber ſtatt dieſes Geſchrei zu berückſichtigen, nahm ſich der Biſchof Johannes vielmehr des Mannes an, der durch Machtſprüche unterdrückt werden ſollte. Er ließ ihn, ohne um hierarchiſche Vorurtheile ſich zu bekümmern, ihn, den bloßen Mönch und alſo Laien, unter den Presbyteren ſeinen Sitz nehmen. Woraus ihm ein Oroſius ein großes Verbrechen machte, daß er den einer offenbaren Ketzerei Schuldigen — obgleich er freilich noch nirgends vor einem geiſtlichen Gericht verhört worden — mitten unter den Katholiſchen, den Laien mitten unter den Presbyteren ſitzen ließ. [3]) Und ſo wolle er ſelbſt, ſagte ſodann der Biſchof Johannes, jetzt Auguſtinus ſeyn, um im Namen des Auguſtinus dem Pelagius zu verzeihen.

Es war dem Pelagius die Behauptung Schuld gegeben worden, daß der Menſch ohne Sünde ſeyn und die Gebote Gottes, wenn er wolle, leicht beobachten könne. Da der Biſchof Johannes, wie die Orientalen überhaupt, von dem Weſen der Geſetzerfüllung keine ſo ſtrengen und tiefen Begriffe hatte, ſo glaubte er [4]) Beiſpiele von einer vollſtän-

1) Et quis est mihi Augustinus? Vielleicht mochte doch Pelagius nicht in dieſer Form, in welcher ſie der ſo feindſelig gegen ihn geſinnte Oroſius wiedergiebt, dieſe Antwort urſprünglich ſo ausgeſprochen haben.

2) Wohl beſonders in Beziehung auf die Heilung von der donatiſtiſchen Spaltung.

3) Die Worte des Oroſius: Videlicet laïcum in consessu presbyterorum, reum haereseos manifestae in medio catholicorum sedere praecepit.

4) Er berief ſich auf das, was von Zacharias und von der Eliſabeth (Luk. 1, 6) geſagt worden, auf die Aufforderung Gottes an Abraham, daß er einen fleckenloſen Wandel vor ihm führen ſolle, was alſo die Möglichkeit eines ſolchen bei ihm vorausſetze.

digen Geſetzerfüllung in der heiligen Schrift zu finden. Falſch erſchien es ihm nur, wenn behauptet wurde, daß dies einem Menſchen ohne die Hülfe Gottes zu vollbringen möglich ſey. Da aber Pelagius die Hülfe Gottes dabei als nothwendig anerkannte, ſo war der Biſchof durchaus mit ihm zufrieden. Fern war es von ihm, ſolche Fragen ihm vorzulegen, wie man in der abendländiſchen Kirche ihm vorgelegt haben würde, „was er unter Hülfe Gottes verſtehe.“ Mit der ganz allgemein gehaltenen Erklärung war er zufrieden, und wer darnach noch etwas Ketzeriſches in der Lehre des Pelagius finden wollte, der ſchien ihm die Macht der göttlichen Gnade ſelbſt zu beeinträchtigen. Endlich wiederholten die Ankläger des Pelagius öfter die Erklärung, „beide Partheien gehörten der lateiniſchen Kirche an, die Sache ſey auch von der Art, daß ſie nur in der lateiniſchen Kirche recht verſtanden werden könne.“ Der Biſchof Johannes gab dies zu und ſtimmte darin ein, daß die Sache an den römiſchen Biſchof Innocenz berichtet werden ſollte; unterdeſſen ſollten beide Partheien ſich aller weiteren Angriffe auf einander enthalten.

Da dieſer Angriff auf Pelagius einen ſo wenig günſtigen Erfolg gehabt hatte, ſo beſchloß die Parthei ſeiner Feinde, die beſonders aus Abendländern beſtand, und die ihre Berathungen wahrſcheinlich zu Bethlehem hielt,[1]) bei einem andern Biſchof und vor einer noch anſehnlichern Ver-

1) Bedeutungsvoll ſind in dieſer Hinſicht die Worte, welche Pelagius nach dem Ausgange des zweiten Concils an einen Presbyter, der ſein Freund war, über den Ausſpruch dieſer Verſammlung ſchreibt: Quae sententia omnem in malum conspirantem societatem ab invicem separavit. Augustin. de gestis Pelagii §. 54. Und würklich kehrten ja Heros und Lazarus nach dem Abendlande zurück. Er konnte alſo wohl Grund haben, alle dieſe Unternehmungen als den gemeinſamen Plan einer Parthei zu betrachten, die ſich verbunden hatte, ſeine Verdammung auch in der orientaliſchen Kirche durchzuſetzen. Indeſſen wäre Alles hier gemeinſam verabredet worden, ſo würde man doch wohl die Klagpunkte nicht mitunter ſo ungeſchickt eingerichtet haben.

ſammlung daſſelbe gegen Pelagius zu verſuchen. Vor einer unter dem Vorſitze des Biſchofs Eulogius von Cäſarea verſammelten Synode zu Diospolis in Paläſtina traten noch in demſelben Jahre die beiden abgeſetzten abendländiſchen Biſchöfe Heros von Arles und Lazarus von Aix (Aquae) als Kläger gegen ihn auf. Die Sätze, welche hier dem Pelagius aufgebürdet wurden, waren theils ſolche, in denen in der Form, wie man ſie ausgedrückt hatte, das Häretiſche ſich gar nicht ſo leicht auffinden ließ, über welche ſich Pelagius durch hinzugefügte Erörterungen mit ſeinen Richtern leicht verſtändigen konnte.[1]) Auch auf dieſem Concil war

1) So war ihm die Behauptung zum Vorwurf gemacht worden: „In die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed aeternis eos ignibus esse exurendos." Höchſt wahrſcheinlich — was auch durch Auguſtins Bemerkung über dieſe Stelle in ſeinem Buche de gestis Pelagii beſtätigt wird — hatte Pelagius Diejenigen beſtritten, welche einem todten, nicht mit Sinnesänderung verbundenen, neben laſterhaftem Leben beſtehenden Kirchenglauben doch nach den überſtandenen Läuterungsſtrafen in dem ignis purgatorius die Seligkeit zuſicherten (ſ. oben S. 1086). Sein redlicher ſittlicher Eifer mochte ihn wohl bewogen haben, die Lehre von einem ſolchen ignis purgatorius ganz zu läugnen. Als ihm jener Satz vorgehalten wurde, berief er ſich zur Unterſtützung jener Behauptung auf das Wort Chriſti ſelbſt Matth. 25, 46, und wer anders glaube, ſetzte er hinzu, ſey ein Origeniſt. Damit war die Synode zufrieden, denn die origeniſtiſche Lehre von der ἀποκατάστασις hatte immer, obgleich nicht alle, doch die meiſten bedeutenden Stimmen der Kirche gegen ſich. Hätte aber Pelagius ſeine Anſicht beſtimmter entwickelt und auch die Lehre von jenem läuternden Feuer als origeniſtiſche Ketzerei dargeſtellt, ſo möchte man wohl nicht ſo ſehr mit ihm zufrieden geweſen ſeyn. Eine andere Behauptung: „Quoniam plus facimus quam in lege et evangelio jussum est," angemeſſen der Lehre von den consiliis evangelicis, die mit der Mönchsmoral ſo eng zuſammenhing, in der Pelagius (ſ. oben S. 1082) allerdings eine Stütze für ſein Syſtem finden konnte. Pelagius berief ſich zur Beſtätigung dieſes Satzes auf das, was Paulus, wie man meinte, 1. Korinth. 7, 25 zur Empfehlung des Cölibats ſage. Ferner der Satz, „auch im alten Teſtamente ſey das Himmelreich verheißen;" in dieſem Satze ließ ſich natürlich leichter der der Rechtgläubigkeit entſprechende als der ketzeriſche Sinn auffinden. Das Ketzeriſche ſollte vermuthlich in der Behauptung liegen, daß man durch Be-

man zufrieden, wenn nur Gnade und freier Wille zugleich behauptet wurden, ohne weiter zu fragen, und ſo konnte Pelagius ſeine Richter leicht befriedigen. Es war ihm die Lehre aufgebürdet worden, „daß der Menſch, wenn er wolle, vollkommen frei von Sünden ſeyn könne, daß es eine vollkommene Sündenreinheit unter den Menſchen gebe." Dies erklärte er ſo, daß der von Sünden Bekehrte durch eigene Anſtrengung und Gottes Gnade ohne Sünden leben könne, daß er aber deshalb nicht fernerhin über alle Verſuchungen erhaben ſey. Mit dieſen Einſchränkungen war die Synode gleichfalls durchaus einverſtanden. Nur verlangte man noch von ihm, daß er über Diejenigen, welche das Gegentheil lehrten, das Verdammungsurtheil ausſprechen ſolle. Er verſtand ſich dazu; doch auf die merkwürdige Weiſe, daß er ſie als Thoren, nicht als Häretiker verdamme. [1]) Ferner wurden ihm einige von dem Cöleſtius herrührende Sätze vorgeleſen, über welche er keine Rede

---

obachtung des Geſetzes zur Seligkeit gelangen könne, daß es eine justitia legis gebe (ſ. unten).

1) Anathematizo tanquam stultos, non tanquam haereticos. Offenbar verfuhr die Synode hier auf eine ſehr oberflächliche Weiſe, um dogmatiſche Begriffsſtrenge wenig bekümmert. Es iſt gar nicht klar, was Pelagius eigentlich verdammte. Wenn er Diejenigen verdammen wollte, welche lehrten, daß es ſündenloſe Menſchen gebe, ſo konnte der Sinn ſeiner Erklärung ſeyn, es betreffe die Frage nicht ein Dogma, ſondern eine Thatſache. Eine Irrlehre — würde er in dieſem Falle ſagen wollen — würde nur die Behauptung ſeyn, daß Solche ohne die Gnade ſo gelebt hätten. Sonſt ſey, der Erfahrung zuwider, dies als etwas Thatſächliches zu behaupten, nicht Irrlehre, ſondern Thorheit zu nennen. Aber dies vorausgeſetzt wäre Pelagius von dem Vorwurf einer Verläugnung ſeiner Überzeugung oder eines Widerſtreits mit ſich ſelbſt nicht freizuſprechen. Oder er wollte das Verdammungsurtheil über Diejenigen ausſprechen, welche lehrten, daß Menſchen ohne die Gnade Gottes ſündenlos leben könnten. Wenn man dann bedenkt, welchen allgemeinen Begriff Pelagius mit dem Ausdruck Gnade verband, ſo kann man ſich wohl erklären, daß er ſagen wollte, Diejenigen, welche zur Sündenloſigkeit die Gnade für entbehrlich erklärten, verdienten, als etwas ſo ganz Abgeſchmacktes lehrend, den Namen der Wahnſinnigen.

zu ſtehen verpflichtet zu ſeyn behauptete, da ſie ihm nicht zugehörten. Er war auch bereit, über dieſelben das Verdammungsurtheil zu ſprechen, obgleich er dies, ohne auch manche ſeiner eigenen Lehren zu verdammen, nicht thun zu können ſchien. Was ihm aber wohl dadurch erleichtert wurde, daß man ſie ihm nur ſchnell vorlas ohne weitere Beſtimmung. [1]) Das Ergebniß von Allem war, daß Pelagius als Mitglied der katholiſchen Kirche anerkannt wurde.

Aus dem Verhältniſſe des Pelagius zur orientaliſchen Kirche läßt ſich wohl ſchließen, daß dieſer dort viele Freunde, zumal unter den Mönchen, finden konnte, und ſolche leidenſchaftliche Leute konnten für die Parthei des Pelagius Manches unternehmen, was dieſer durchaus mißbilligte. Auch mochte ſich Hieronymus durch ſein leidenſchaftliches und unverträgliches Weſen, [2]) durch ſeine Schmähungen gegen die Biſchöfe dieſer Gegend Vielen verhaßt gemacht haben, die Rache an ihm zu nehmen ſuchten. Wie es nun aber auch mit jenen Gewaltthaten, welche nach dem auf dem Concil zu Diospolis von dem Pelagius erhaltenen Triumph in den Klöſtern zu Bethlehem ſollen verübt worden ſeyn, ſich verhalte, ſo ſind doch gewiß die Nachrichten von denſelben, welche am Ende alle von den Ausſagen des in ſolchen ihn und ſeine perſönlichen Gegner betreffenden Dingen am wenigſten glaubwürdigen Hieronymus herrühren, [3]) nicht ſicher und beſtimmt genug, um daß wir dar-

1) Freilich mochte er wohl, wie Auguſtin de gestis Pelagii §. 57 bemerkt, in einer in's Kurze gezogenen Abſchrift von jenen Verhandlungen nicht ohne Grund die ausdrückliche Verdammung jener Sätze des Cöleſtius auslaſſen.

2) Palladius, der freilich zu einer gegen den Hieronymus feindſelig geſinnten Parthei gehörte, läßt einen Andern von ihm ſagen hist. lausiaca c. 78: *Τοσαύτην ἔσχεν βασκανίαν, ὡς ὑπὸ ταύτης καλύπτεσθαι τῶν λόγων τὴν ἀρετήν· χάριν δὲ τούτου τοῦ ἀνδρὸς οὐ μη ἅγιος ἀνὴρ εἰς τοὺς τόπους οἰκήσει, ἀλλὰ φθάσει αὐτοῦ ὁ φθόνος καὶ μέχρι τοὺ ἰδίου ἀδελφοῦ.*

3) S. den Schluß in Auguſtins Buch de gestis Pelagii und drei Briefe des römiſchen Biſchofs Innocentius.

nach beurtheilen könnten, was hier ſeine eigene Schuld und was Schuld ſeiner Gegner war. Das können wir mit völliger Sicherheit ſagen, daß es fern von dem Charakter des Pelagius war, an ſolchen Dingen Theil zu nehmen. Hätte man auch würklich Solches ihm zum Vorwurf machen können, ſo würden ſeine Feinde gewiß mit der genaueren Angabe der Thatſachen, welche der römiſche Biſchof Innocentius verlangte, nicht lange gezögert haben.

Die Zeugniſſe jener beiden Concilien wurden nun von der Parthei des Pelagius zur Rechtfertigung ihrer Rechtgläubigkeit gut benutzt; ihre Gegner ließen ſich zwar dadurch nicht irre machen, doch verfuhren ſie dabei verſchieden nach der verſchiedenen Art ihres Geiſtes. Der heftige Hieronymus ſcheute ſich nicht, die Synode ſelbſt pelagianiſcher Ketzerei verdächtig zu machen,[1]) Auguſtin hingegen ſuchte in ſeinem Buche de gestis Pelagii zu zeigen, daß die Synode ſich nur durch die zweideutigen Erklärungen des Pelagius habe täuſchen laſſen, daß ſie aber im Grunde durch die Anathematismen, welche ſie ihm vorgeſchrieben, ſeine eigene Lehre verdammt habe. Freilich ging er dabei von der falſchen Vorausſetzung aus, daß, wie die chriſtliche Wahrheit, wie die Lehre der Kirche nur Eine ſeyn könne, alſo auch ſeine Lehre von der Gnade durchaus orientaliſche Kirchenlehre ſeyn müſſe.

Ferner ſuchte man ſich die Beiſtimmung des römiſchen Biſchofs Innocentius zu verſchaffen, um dem Anſehn jener orientaliſchen Kirchenverſammlungen ein anderes entgegenhalten zu können. Deshalb wurden von der nordafrikaniſchen Kirche aus im J. 416 drei Briefe an ihn gerichtet. Der eine von einer zu Karthago, der zweite von einer zu Mileve in Numidien verſammelten Synode, der dritte von fünf nordafrikaniſchen Biſchöfen, unter denen Auguſtinus Einer war. Sie beſchuldigten in dieſen Briefen den Pelagius und Cöleſtius, daß ſie den freien Willen auf eine die

1) Er nennt ſie ep. 81 „synodus miserabilis."

Gnade ausſchließende Weiſe behaupteten, daß ſie die Gnade in dem eigenthümlich chriſtlichen Sinne ganz läugneten, indem ſie dieſelbe nicht in eine innere Einwürkung und Mittheilung des göttlichen Geiſtes ſetzten, ſondern nur entweder die durch die Schöpfung dem Menſchen mitgetheilten Gaben und Kräfte, oder die äußerliche Offenbarung durch das Geſetz, oder die Sündenvergebung darunter verſtänden, daß ſie die Nothwendigkeit der Taufe zur Seligmachung der Kinder läugneten. Zugleich ſchickten ihm jene Biſchöfe ein Buch des Pelagius, in welchem ſie manche Stellen angezeichnet hatten, um ihn darauf aufmerkſam zu machen.

Unterdeſſen ſuchten auch Pelagius und Cöleſtius vor dem römiſchen Biſchof ſich zu rechtfertigen. Pelagius ſchrieb an denſelben einen Brief, in welchem er ſich gegen die beiden Beſchuldigungen vertheidigte, daß er einen der Gnade nicht bedürftigen freien Willen behaupte, [1]) und daß er die Nothwendigkeit der Kindertaufe zur Zuſicherung der Seligkeit an die Kinder läugne. [2]) Er verband mit dieſem Schreiben ein Glaubensbekenntniß, in welchem er ſeine Rechtgläubigkeit in Beziehung auf diejenigen Gegenſtände, von welchen in dieſem Streite gar nicht die Rede war, ausführlich entwickelte, über die ſtreitigen Gegenſtände unbeſtimmter ſich erklärte und ſich auch manche Conſequenzmachereien erlaubte, um die Lehre ſeiner Gegner in einem nachtheiligen Lichte darzuſtellen, indem er beſonders, ohne ihn zu nennen, den Hieronymus angriff, welcher auch durch ſeine Übertreibungen in der Polemik, ſeine oft in's Spielende oder Sophiſtiſche ſich verlierende Argumente die meiſten Blößen gab. [3]) Er behauptete hier auch einen der Hülfe

---

1) Liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus, nos indigere Dei semper auxilio.

2) Von ſeiner Lehre über die Kindertaufe ſ. unten. Die Bruchſtücke dieſes Briefes bei Auguſtin de gratia Christi c. 30. 32 et 33 und de peccato originali c. 17 et 21.

3) So ſagt Pelagius, er verabſcheue die Gotteslästerung Derjenigen, welche lehrten, daß Gott den Menſchen Unmögliches geboten habe und

Gottes ſtets bedürftigen freien Willen, und er gab ſeinen Gegnern theils die manichäiſche Lehre Schuld, daß gewiſſe Menſchen (die der Gnade nicht Theilhaftigen) die Sünde nicht meiden könnten, theils die jovinianiſche, daß gewiſſe Menſchen (die Prädeſtinirten) ihrer Natur nach nicht ſündigen könnten. Dagegen lehrte er, daß der Menſch immer ſündigen und nicht ſündigen könne.

Der römiſche Biſchof Innocentius empfing jene Briefe aus der nordafrikaniſchen Kirche, bevor der Brief und das Glaubensbekenntniß des Pelagius zu ihm gelangt ſeyn konnten. Er war, wie aus ſeinen Briefen hervorgeht, in

---

daß die Gebote Gottes nicht von den Einzelnen, ſondern nur von Allen gemeinſam ausgeübt werden könnten. Es iſt dies eine Stichelei gegen die dem Auguſtin und dem Hieronymus gemeinſame Lehre, daß die menſchliche Natur in ihrem gegenwärtigen Zuſtande der Vollziehung des göttlichen Geſetzes nicht genüge — beſonders in der Form, in welcher Hieronymus dies ausgeſprochen hatte, indem er geſagt, daß, wie jetzt alles Gute unter den Menſchen etwas Mangelhaftes und Einſeitiges ſey, ſo ſie durch die bei den Einzelnen vorherrſchenden Tugenden einander gegenſeitig ergänzten. S. Hieronym. l. I. adv. Pelag. f. 496. 97. T. IV. ed. Martianay. So wenn er ſagte: „Wir verdammen Diejenigen, welche ſagen, daß der Sohn Gottes durch die Gewalt des Fleiſches zu lügen ſey genöthigt worden, und daß er wegen der angenommenen Menſchheit nicht Alles habe thun können, was er wollte.“ Von Einer Seite war dieſe Beſchuldigung ungerecht in Beziehung auf das Letzte; Hieronymus hatte nämlich, auf die Stellen Matth. 26, 39, Joh. 5, 30 ſich berufend, behauptet, daß Jeſus, indem er als Menſch redete, ſich nicht unabhängig von Gott geſetzt und ſich keine in der menſchlichen Natur begründete Selbſtgenugſamkeit zugeſchrieben habe, dagegen wollten die Pelagianer ſich eine Unabhängigkeit und Selbſtgenugſamkeit beilegen, welche ſelbſt Chriſtus ſich nicht beigelegt. Aber gerecht war der Vorwurf in Beziehung auf das Erſte; denn die Stelle Joh. 7, 10 anführend, welche Porphyrius benutzt hatte, Chriſtus des Wankelmuths zu beſchuldigen, ſagte er zur Rechtfertigung Chriſti: „Omnia scandala ad carnem esse referenda,“ was entweder, wie Manches, was Hieronymus ſagte, klingende Worte waren ohne vernünftigen Sinn, oder in der That den Sinn haben mußte, daß die Schwäche der ſinnlichen Natur auch bei Chriſtus eine Abweichung von dem ſtrengen Geſetze der Wahrhaftigkeit nothwendig gemacht habe. L. c. f. 519. 20. 21.

der Lehre von dem Verhältniſſe der Natur zur Gnade durchaus Gegner des pelagianiſchen Syſtems, es ſcheint auch, daß er den Hauptgrund dieſer ganzen Differenz tiefer als Andere erkannte. [1]) Aber man kann aus ſeinen Erklärungen doch keineswegs ſchließen, daß er mit dem Auguſtinus in ſeinem Syſtem ganz übereinſtimmte. Vielmehr findet ſich eine Spur davon, daß er, indem er die Mittheilungen der göttlichen Gnade durch die Würdigkeit der Einzelnen bedingt ſetzte, demnach in einem wichtigen Punkte von dem Auguſtin ſich entfernte. [2]) Doch auf alle Fälle fiel ihm das Häretiſche in den pelagianiſchen Lehren zuerſt in die Augen, und der Differenz zwiſchen ſeinem Lehrbegriff und dem nordafrikaniſchen mochte er ſich wohl nicht bewußt werden. Auch hatte die nordafrikaniſche Kirche ſchon dadurch, daß ſie ſich in einer ſolchen ſtreitigen Angelegenheit an ihn gewandt, bei ihm ein günſtiges Vorurtheil für ſich. Nachdem er alſo den nordafrikaniſchen Biſchöfen ſein Lob darüber ertheilt hatte, daß ſie, wie es ſich gebühre, an die Kirche des Petrus ſich gewandt hätten, zu welcher alle Angelegenheiten aus der ganzen Chriſtenheit gelangen ſollten, bezeugte er ihnen ſeine völlige Einſtimmung in die Verdammung der pelagianiſchen Lehren.

Aber Innocenz ſtarb bald darauf im J. 416, und ſchon hatte ſein Nachfolger Zoſimus die biſchöfliche Würde an-

---

1) Er erkannte (ſ. unten), daß dieſer Streit mit einer verſchiedenen Anſicht von dem Verhältniſſe der göttlichen Erhaltung zur Schöpfung zuſammenhange. Ep. ad Concil. Carthag. §. 3: Ergo eris tibi in providendo praestantior, quam potest in eo esse, qui te ut esses effecit? Et cui putes debere, quod vivis, quomodo non putas illi debere quod quotidianam ejus consequendo gratiam taliter vivis?

2) Innocent. ep. ad Concil. Carthag. §. 7. Von den Pelagianern: Quis tantus illorum pectora error obcoecat, ut si ipsi nullam Dei gratiam sentiunt, quia nec digni sunt nec merentur etc.? — Freilich wußte dies Auguſtin gewiß auch in ſeinem Sinne zu erklären, wenn er die dignitas und das mereri als etwas durch die Mittheilung der Gnade Bedingtes ſetzt.

getreten, als die Schreiben des Pelagius zu Rom ankamen. Zoſimus hatte höchſt wahrſcheinlich nicht daſſelbe dogmatiſche Syſtem wie ſein Vorgänger. Vielleicht ſtammte er, wie ſein Name andeuten könnte, aus dem Orient, und es mochte auch wohl ſeine dogmatiſche Richtung in den ſtreitigen Punkten eine der orientaliſchen verwandte ſeyn, wie ſein erſter in dieſer Sache an die nordafrikaniſchen Kirchen erlaſſener Brief dies zu erkennen giebt; daher mußte natürlich ſein Urtheil ganz anders ausfallen. Es fehlte auch in Rom nicht an Freunden der pelagianiſchen Lehre, welche dazu mitwürkten, ihn günſtig für dieſelbe zu ſtimmen. So lange Innocenz lebte, mußten ſich ſolche natürlich verborgen halten.[1]) Jetzt aber konnten ſie offener auftreten.

Unter dieſen günſtigeren Umſtänden erſchien Cöleſtius ſelbſt in Rom. Er übergab dem römiſchen Biſchof ein Glaubensbekenntniß, das wohl geeignet war, Demjenigen zu gefallen, welcher den tieferen Zuſammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen der chriſtlichen Glaubenslehre nicht erkannte und daher das Gewicht der ſtreitigen Punkte recht zu beurtheilen nicht im Stande war. Er entwickelte auch zuerſt ausführlich die reine Lehre in den Gegenſtänden, welche der Streit gar nicht betraf, dann ſuchte er, wie ſchon früher, die ſtreitigen Gegenſtände auf bloß ſpekulative Streitfragen zurückzuführen, wie über die Fortpflanzung der Sündhaftigkeit, zuſammenhängend mit der Frage vom Urſprung der Seelen. „Wenn einige den Glauben nicht betreffende Fragen entſtanden ſeyen, über welche unter Vielen geſtritten werde, ſo ſey er nicht geſonnen, als Urheber einer neuen Lehre etwas veſtzuſetzen, ſondern er wolle ſich gern, wo er als Menſch geirrt habe, durch das Urtheil des römiſchen Biſchofs verbeſſern laſſen."[2]) Auch er behauptete dabei von Neuem, daß die Anerkennung der Nothwendigkeit

---

1) Innocent. ep. ad quinque episcopos §. 2.

2) Praeter fidem quaestiones. Si forte ut hominibus quispiam ignorantiae error obrepsit, vestra sententia corrigatur.

der Kindertaufe, welche nach der Regel der allgemeinen Kirche zur Vergebung der Sünden ertheilt werden müſſe, von jenen Fragen durchaus unabhängig ſey, weil der Herr beſchloſſen habe, daß das Himmelreich nur den Getauften verliehen werden könne, und weil dazu die Kräfte der Natur nicht hinreichten, ſo müſſe dies durch die Gnade ertheilt werden. Die Lehre von einer natürlichen Fortpflanzung der Sünde wollte er damit keineswegs gutheißen; denn die Sünde, als in einer Willensbeſtimmung beſtehend, könne nicht aus der Natur kommen.[1]) Der Geſichtspunkt, aus welchem Cöleſtius dieſe Sache darſtellte, leuchtete dem Zoſimus gewiß anfangs ſehr ein; denn genügend ſchien es ihm, daß freier Wille und Gnade zugleich behauptet würden, alles Übrige, das Verhältniß beider zu einander Betreffende ſchien ihm unter die müßigen Schulfragen zu gehören. Cöleſtius wurde mehrere Male von dem römiſchen Biſchof ſelbſt verhört und erklärte ſich immer zu deſſen Zufriedenheit. Dazu kam, daß die beiden Biſchöfe, von welchen auf dem Concil zu Diospolis die Anklage gegen Pelagius ausgegangen war, Heros und Lazarus, als unruhige, leichtfertige Menſchen ihm bekannt waren, und ſo die ganze Sache leicht um deſto mehr ihm als Spiel der Leidenſchaft erſcheinen mußte, je weniger er von ihrem inneren Weſen verſtand. Überdies hatte Pelagius ſeinem Schreiben nach Rom ein Schreiben des Biſchofs Praylus von Jeruſalem beigelegt, durch welches er ganz gerechtfertigt wurde.

So ſchrieb denn Zoſimus an die nordafrikaniſchen Biſchöfe über die Angelegenheit des Pelagius und des Cöleſtius zwei Briefe, welche jene ſehr befremden mußten, da er ſich auf eine ganz andere Weiſe als ſein Vorgänger ausſprach. Er machte ihnen Vorwürfe darüber, daß ſie dieſe Sache nicht genauer unterſucht, den Beſchuldigungen durch leichtfertige Menſchen ſo leicht geglaubt hätten. Er gab der Rechtgläubigkeit des Pelagius und des Cöleſtius

---

1) S. Augustin. de peccato originali c. 5. 6 et 23.

das entſchiedenſte Zeugniß. Von dem Briefe des Pelagius ſagte er, er habe ganz übereingeſtimmt mit den mündlichen Erklärungen des Cöleſtius. „Wäre doch Einer von ihnen — ſchrieb er den Biſchöfen — bei dem Vorleſen des Briefes gegenwärtig geweſen! Wie ſehr ſeyen alle gegenwärtige fromme Männer erfreut und überraſcht worden! Kaum hätten ſich Einige der Thränen darüber enthalten können, daß Männer von einer ſo vollſtändigen Rechtgläubigkeit [1]) verdächtig gemacht werden könnten. Ob ſich doch in dem Briefe eine Stelle finde, wo die Gnade oder Hülfe Gottes nicht erwähnt ſey?" [2]) Alſo da Zoſimus von dem Worte Gnade und Hülfe Gottes ſo viel hörte, ſo erſchien es ihm, der an eine verſchiedene Beſtimmung der mit dieſen Worten verbundenen Begriffe wohl nie gedacht hatte, höchſt ungerecht, daß man Diejenigen, welche ſich ſo ausſprachen, die Gnade zu läugnen beſchuldigte. Er gab den nordafrikaniſchen Biſchöfen zu verſtehen, daß ſie über die Grenzen deſſen, was man in der Glaubenslehre beſtimmen ſollte, hinausgegangen wären, und über Fragen, welche den Glauben gar nichts angingen, Streit erregt hätten. Er habe — ſchrieb er — den Cöleſtius und die damals aus verſchiedenen Gegenden her anweſenden Prieſter erinnert, daß ſolche Schlingen von Streitfragen und ſolche thörichte Streitigkeiten von jener Anſteckung des Fürwitzes herrührten, welche dann um ſich greife, wenn Jeder ſeinen Geiſt und ſeine ungemäßigte Beredtſamkeit mißbrauche, um mehr als das, was die heilige Schrift ſage, wiſſen zu wollen. Er bat ſie im Namen der Autorität des apoſtoliſchen Stuhls, daß ſie ihren Geiſt der Bibel, ſowie dieſe nach der Überlieferung der Väter erklärt werde, unterwerfen möchten. In ſeinem erſten nur den Cöleſtius betreffenden Briefe entſchied er, entweder möge binnen zwei Monaten in Rom ein

1) Tales etiam absolutae ſidei.

2) Estne ullus locus, in quo Dei gratia vel adjutorium praetermissum sit.

Ankläger perſönlich erſcheinen, der beweiſen könne, daß Cöleſtius anders geſinnt ſey, als er ſich in ſeinen Erklärungen ausgeſprochen, oder es ſolle fernerhin nach ſo offenbaren Beweiſen Keiner deſſen Rechtgläubigkeit in Zweifel zu ziehen wagen.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ein Mann, der ſich ſo ausſprechen konnte, von der Lehre Auguſtins weit entfernt ſeyn mußte, wenn er auch nicht gerade mit dem pelagianiſchen Syſtem ganz übereinſtimmte, vielleicht daſſelbe nicht genau kannte, überhaupt von dogmatiſchen Gegenſtänden keine genaue Kenntniß haben mochte. Leicht konnte Zoſimus einer jener römiſchen Kleriker geweſen ſeyn, die ſich nur mit den liturgiſchen Verrichtungen und den praktiſchen Kirchengeſchäften, nicht aber mit theologiſchen Studien bekannt zu machen ſuchten. Und in dieſem Falle läßt es ſich deſto leichter erklären, daß er ohne ſelbſtſtändiges theologiſches Urtheil dem Einfluſſe Anderer deſto mehr hingegeben war, wie jetzt dem Einfluſſe der in Rom vorhandenen pelagianiſchen Parthei. [1])

Die nordafrikaniſchen Biſchöfe, auch in unwichtigeren Angelegenheiten ihre Unabhängigkeit im Kampfe mit der angemaßten oberrichterlichen Autorität der römiſchen Biſchöfe zu behaupten gewohnt, waren daher deſto weniger geneigt, eine ihnen ſo wichtige dogmatiſche Überzeugung den Machtſprüchen eines Mannes zu opfern, bei welchem das ererbte Anſehn eines Nachfolgers des Apoſtels Petrus den Mangel eines ſelbſtſtändig begründeten theologiſchen Urtheils erſetzen ſollte. So ſchrieben ſie von einem zu Karthago verſammelten Concil aus an den römiſchen Biſchof einen Brief, in welchem ſie, ihm wahrſcheinlich alle Ehrerbietung bezeugend, gegen jene ſeine Entſcheidung proteſtirten. [2]) Sie

1) S. das ſpäter anzuführende Edikt des Kaiſers Honorius.

2) Leider iſt dieſer Brief nicht auf uns gekommen, und wir können nur aus der Antwort, welche Zoſimus darauf ertheilte, auf den Inhalt jenes Schreibens zurückſchließen. Zoſimus erwähnt in ſeinem Briefe eine

gaben dem Zoſimus zu verſtehen, daß er ſich zu leichtgläubig durch die unbeſtimmten Erklärungen des Cöleſtius habe täuſchen laſſen. — Die entſchiedene Sprache dieſer Biſchöfe, verbunden mit manchem andern mächtigen Einfluſſe von außen her, hatte ſchon die Folge, daß Zoſimus einen andern Ton anzuſtimmen begann, wenngleich er ſehr dafür beſorgt war, daß er ſeinem angemaßten oberrichterlichen Anſehn nichts vergab. In einem zweiten Briefe pries er zwar von Neuem die entſcheidende Autorität des apoſtoliſchen Stuhls, er verwahrte ſich gegen den Vorwurf der Leichtfertigkeit und Übereilung in ſeinen Unterſuchungen und Ausſprüchen, doch erwähnte er ſchon nichts mehr von allem Dem, was er in ſeinen früheren Briefen zu Gunſten des Pelagius und des Cöleſtius geſagt hatte, und er ſuspendirte die völlige Entſcheidung dieſer Angelegenheit, dem Verlangen der Afrikaner gemäß, bis nach weiterer Unterſuchung. Die nordafrikaniſchen Biſchöfe waren aber durchaus nicht geneigt, auf eine fremde Entſcheidung zu warten, ſondern ſie kamen derſelben durch eine Entſcheidung ihrerſeits zuvor; ſie entwarfen auf einer Verſammlung zu Karthago im Jahre 418 neun Canones, durch welche die Lehren von dem ſittlichen Zuſtande der menſchlichen Natur, von der Gnade, dem freien Willen und von der Taufe auf eine dem Lehrbegriff des Pelagius entgegengeſetzte Weiſe beſtimmt wurden. Ausgeſprochen wurden hier die Lehren von der Verderbniß der menſchlichen Natur durch die Sünde des erſten Menſchen, von dem Tode als Strafe der Sünde, von der Gnade als einer inneren göttlichen Lebensmittheilung, aus welcher alles wahrhaft Gute erſt hervorgehen könne. Der vierte Canon lautet: „Verdammt ſey, wer ſagt,

---

obtestatio, welche die nordafrikaniſchen Biſchöfe nach Rom geſchickt hätten. Mehrere Gelehrte haben vermuthet, es ſey damit das früherhin von denſelben an den römiſchen Biſchof Innocenz erlaſſene Schreiben gemeint; aber vielmehr möchte die in jenem letztern verlorenen Briefe der Afrikaner ſelbſt enthaltene obtestatio darunter zu verſtehen ſeyn.

die Gnade Gottes, vermöge welcher wir durch Chriſtus gerechtfertigt werden, beziehe ſich nur auf die Vergebung der ſchon begangenen Sünden, nicht aber auf den Beiſtand zur Bewahrung vor fernerhin zu begehenden Sünden.“ Can. 5: „Wer lehre, daß dieſe Gnade uns nur inſofern nicht zu ſündigen helfe, als durch dieſelbe die Einſicht in die göttlichen Gebote uns eröffnet werde, ſo daß wir erkennten, was wir erſtreben und was wir meiden müßten, nicht aber durch dieſelbe uns verliehen werde, daß wir liebten und vermöchten, Solches zu thun. Denn da der Apoſtel ſage: Die Erkenntniß bläht auf, die Liebe aber erbaut, ſo ſey es ſehr gottlos, zu glauben, daß wir zu dem, was aufbläht, nicht aber zu dem, was erbaut, die Gnade Chriſti hätten, da doch beides ein Geſchenk Gottes ſey, ſowohl daß wir wiſſen, was wir thun müſſen, als daß wir es lieben, um es zu thun, damit, wo die Liebe erbaut, das Wiſſen nicht aufblähen könne.“ — Ferner wurde in dem ſechsten Canon auch die Anſicht verdammt, daß die Gnade nur die Vollbringung deſſen, was auch ohne ſie vollbracht werden könne, erleichtere. Dieſer Anſicht wurde entgegengehalten, daß Chriſtus nicht ſage: Ohne mich könnt ihr ſchwerer etwas thun, ſondern: Ohne mich könnt ihr nichts thun (Joh. 15, 5).

Da aber der römiſche Biſchof ein ſo überwiegendes Anſehn in der abendländiſchen Kirche hatte, da ſein Einfluß auch an dem Kaiſerhofe ſo viel würken konnte, ſo mußte man im Voraus von dieſer Seite ſich ſicher zu ſtellen und die höchſte Staatsmacht gegen den Zoſimus zu gewinnen ſuchen. Nach Auguſtins Grundſätzen (wie wir dieſelben in dieſer Beziehung bei der Geſchichte der donatiſtiſchen Streitigkeiten entwickelt haben) konnte man ja auch kein Bedenken dabei finden, man mußte ſich vielmehr verpflichtet glauben, die Staatsmacht zur Unterdrückung unchriſtlicher Irrlehren in Anſpruch zu nehmen. Die Verbindung Auguſtins mit einem Comes Valerius mag wohl dazu beigetragen haben, das Einſchreiten der Staatsmacht von dieſer

Seite auszuwürken, wie Auguſtin ſelbſt in einer auf dieſe Gegenſtände ſich beziehenden Streitſchrift, welche er dieſem widmete, zu erkennen giebt, daß er ſich um die Wahrheit von dieſer Seite verdient gemacht hatte. [1])

So erſchienen denn vom J. 418 an mehrere, zum Theil in einem mehr theologiſchen als kaiſerlichen Styl abgefaßte Edikte gegen Pelagius und Cöleſtius und ihre Anhänger. [2])

Der Biſchof Zoſimus war in ſeiner theologiſchen Überzeugung und ſeinem theologiſchen Charakter nicht veſt genug, um ſich gegen ſolche Autoritäten behaupten zu können; und auch in ſeiner Umgebung ſelbſt drang gewiß eine mäch-

---

1) De nuptiis et concupiscentia lib. I. §. 2: Profanis istis novitatibus, quibus hic disputando restistimus, tu potestate curando et instando efficaciter restitisti. Dadurch zog ſich Auguſtin von dem Pelagianer Julianus den verdienten Vorwurf zu, daß Diejenigen, welche die Überzeugung für ihre Sache nicht gewinnen könnten, dieſen Mangel durch Hülfe der Macht zu erſetzen ſuchten. Quam nihil habeant, quod vi qua proteruntur rationis opponant, ut alia eorum scripta, ita hi testantur libelli, qui directi ad militarem virum (quod etiam ipse profiteri potest) aliis magis negotiis quam literis occupatum, impotentiae contra nos precantur auxilium. Auguſtin aber läugnet nicht, daß er zu dieſem Zwecke die Hülfe der Staatsgewalt nachgeſucht habe, er meinte nur ſich deſſen keineswegs ſchämen zu dürfen; er redet davon mit der Zuverſicht, als ob er ſich nur das Rechte gethan zu haben bewußt ſey: Non impotentiae contra vos precamur auxilium, sed pro vobis potius, ut ab ausu sacrilego cohibeamini, Christianae potentiae laudamus officium. Opus imperf. l. II. c. 14.

2) Zwei dieſer Edikte, von denen ja auch eins an den Biſchof Aurelius von Karthago gerichtet iſt, ſcheinen auf einen Antrag der nordafrikaniſchen Biſchöfe erlaſſen worden zu ſeyn. Auch der Pelagianer Julian ſetzt in dem, was er ſagt, voraus, daß ein ſolches Geſetz als Antwort auf eine Anfrage der Nordafrikaner erlaſſen worden; aber er glaubt daſſelbe zu Gunſten ſeiner Parthei deuten zu können, wie aus den Worten des Auguſtinus l. III. c. Julian. c. 1 hervorgeht, §. 3: Sane, ut dicis, si pro vobis potius ab imperatore responsum est. Es läßt ſich nun aber doch unmöglich denken, wie Julian einem der auf uns gekommenen Geſetze eine ſolche Deutung hätte geben können. Höchſt wahrſcheinlich iſt hier alſo ein anderes, uns nicht überliefertes Geſetz gemeint.

tige antipelagianiſche Parthei auf ihn ein, welche ſeit längerer Zeit in dem Kampfe mit der pelagianiſchen ſich fortgepflanzt hatte. Ein Mann von angeſehenem Stande, Namens Conſtantius, der aus einem Vicarius urbis Mönch geworden, ſtand an der Spitze jener erſten Parthei. [1]) Cöleſtius ſollte nun zu einer neuen Unterſuchung vor dem römiſchen Biſchof erſcheinen, aber er ſah wohl voraus, was geſchehen werde, und er entfernte ſich früher aus Rom. Zoſimus erließ darauf ein Cirkularſchreiben (tractoria), durch welches er das Verdammungsurtheil über den Cöleſtius und Pelagius ausſprach, den Beſchlüſſen des Concils zu Karthago gegen die pelagianiſchen Lehren beitrat und ſich in der Lehre von dem Verderbniſſe der menſchlichen Natur, von der Gnade und von der Taufe übereinſtimmend mit der nordafrikaniſchen Kirche erklärte. Nicht ohne Grund konnten die Pelagianer den Zoſimus und die römiſchen Geiſtlichen, welche früher der Sache des Pelagius ſich ſo günſtig gezeigt hatten, einer Verläugnung der früher von ihnen ausgeſprochenen Überzeugung beſchuldigen, ſey es nun, daß Unwiſſenheit, der Einfluß einer gebietenden Autorität oder Menſchenfurcht mehr darauf eingewürkt hatte. [2])

1) Prosper in ſeiner Chronik bei dem zwölften Conſulat des Honorius: Constantius servus Christi ex vicario Romae habitans, et pro gratia Dei devotissime Pelagianis resistens, factione eorundem multa pertulit. Julian ſagt zu ſeinen Gegnern opus imperfect. l. III. c. 35: Cur tantis totam Italiam factionibus commovistis? Cur seditiones Romae conductis populis excitastis? Und wenn man gleich dies als Beſchuldigung eines leidenſchaftlichen Gegners betrachten muß, ſo kann doch etwas Wahres zum Grunde liegen.

2) Julian beſchuldigt den Zoſimus der praevaricatio, Augustin. c. Julian. Pelagian. l. VI. §. 37. Von den römiſchen Geiſtlichen: Eos jussionis terrore percussos non erubuisse praevaricationis crimen admittere, ut contra priorem sententiam suam, qua gestis catholico dogmati adfuerant, (da ſie jener unter dem Zoſimus gehaltenen Verſammlung beigewohnt hatten, welche ſich für Pelagius und Cöleſtius ſo günſtig erklärte) pronuntiarent etc. Augustin. contra duas epistolas Pelagianorum l. II. §. 5.

Und nachdem nun auf ſolche Weiſe durch das Anſehn des abendländiſchen Kaiſers und eines unſelbſtſtändigen römiſchen Biſchofs der Pelagianismus verdammt worden, wurde die tractoria des Zoſimus in der ganzen abendländiſchen Kirche herumgeſchickt und von allen Biſchöfen die Unterzeichnung derſelben, ſowohl in Beziehung auf die Verdammung der Lehren als der Perſonen des Pelagius und Cöleſtius, verlangt. [1]) Diejenigen Biſchöfe, welche ſie zu unterzeichnen ſich weigerten, wurden ihrer Stellen entſetzt und von ihren Gemeinden verbannt, [2]) wie man beſonders in Italien, wo der Pelagianismus viele Anhänger hatte, und im nördlichen Afrika dies nachdrücklich durchſetzte.

Achtzehn Biſchöfe aus Italien, welche dies Schickſal traf, klagen in einem von dem Biſchof Julianus von Eklanum aufgeſetzten Briefe an den Biſchof Rufus von Theſſalonich nicht ohne Grund darüber, daß man ohne Verſammſammlung einer Synode von den einzelnen unwiſſenden Biſchöfen, wie es deren damals in der abendländiſchen Kirche ſo manche gab, Unterſchriften erpreßt habe. [3]) Mehrere Biſchöfe des Kirchenſprengels von Aquileja, an welche

1) Marius Mercator in ſeinem Commonitorium super nomine Coelestii von dieſer tractoria: Per totum orbem missa subscriptionibus sanctorum patrum est roborata.

2) S. den Brief des Biſchofs Aurelius von Karthago an die Biſchöfe zweier nordafrikaniſchen Provinzen, durch welche er Diejenigen, welche auf dem Concil zu Karthago ihre Unterzeichnungen nicht abgegeben hatten, dies nachzuholen auffordert, damit gegen Keinen ein Argwohn übrig bleibe, quo cum in supradictorum haereticorum damnatione omnium vestrum fuerit integra subscriptio, nihil omnino sit, unde ullius vel dissimulationis vel negligentiae vel occultae forsitan pravitatis aliqua videatur merito remansisse suspicio.

3) Toto penitus occidente non minus stultum quam impium dogma esse susceptum et simplicibus episcopis sine congregatione synodi in locis suis sedentibus ad hoc confirmandum subscriptionem extortam. Die Worte citirt in dem an den römiſchen Biſchof Bonifacius gerichteten Widerlegungsſchreiben Auguſtins contra duas epistolas Pelagianorum l. IV. §. 20.

ihr Metropolit, der Biſchof dieſer Stadt, Namens Augu-ſtinus, eine Aufforderung zur Unterſchrift erließ, erklärten ihm, indem ſie ihm ein ausführliches verdeckt pelagianiſches Glaubensbekenntniß [1]) übergaben, daß ihr Gewiſſen es ihnen nicht erlaube, den Pelagius und den Cöleſtius als Abweſende, deren Vertheidigung ſie nicht gehört hätten, zu verdammen, [2]) und ſie appellirten an ein allgemeines Concil. Viele aber, welche ihre Stellen niedergelegt hatten, um ihrer Überzeugung treu zu bleiben, bezeugten nachher ihre Reue und wurden demnach in ihre geiſtlichen Stellen wieder eingeſetzt; [3]) freilich läßt ſich die Aufrichtigkeit ihrer Reue wohl ſehr in Zweifel ziehen. Dagegen zeichnet ſich durch den Eifer und Muth in der Vertheidigung deſſen, was ihm als chriſtliche Wahrheit erſchienen war, beſonders aus der Biſchof Julianus von Eklanum in Apulien, der durch wiſſenſchaftliche Bildung und frommes Leben ſich allgemeine Achtung erworben hatte. [4]) Durch die vorherrſchend verſtändig praktiſche Richtung iſt er dem Pelagius und Cöleſtius in ſeiner Geiſtesrichtung verwandt. Er hat die Lehre derſelben am meiſten ſyſtematiſch entwickelt; er erſcheint leidenſchaftlicher als ſeine Vorgänger, wobei man aber auch den bedrückten Zuſtand ſeiner Parthei berückſichtigen muß. Trotz dem gebietenden Einfluſſe, welches einem Auguſtinus die Überlegenheit ſeines Geiſtes in der abendländiſchen Kirche verſchaffte, trotz dem Anſehn, welches die Biſchöfe von Rom durch ihre äußere Stellung erhielten, trotz der verdammenden Kaiſermacht wagte es Julian, der vertriebene Biſchof, mit rückſichtsloſer Freiheit in mehreren Schriften ſeine Grundſätze zu vertheidigen, in einer Sprache,

1) Zu finden unter Anderem in dem Appendix zu dem zehnten Bande der Benediktinerausgabe des Auguſtinus.

2) Metuimus in absentum et nobis inauditorum capita dictare sententiam, nisi cum praesentes fuerint confutati.

3) Marius Mercator. Commonitorium super nomine Coelestii c. 5.

4) Auch Auguſtinus achtete ihn hoch als jungen Mann; ſ. deſſen ep. 101 an den Vater Julians, den apuliſchen Biſchof Memorius.

welche der Vorſteher einer herrſchenden Parthei nicht anders führen konnte. Durch ſeinen Eifer, ſeine wiſſenſchaftlichen Gaben und ſein fromm-ſittliches Leben konnte er dazu würken, ſeinen Grundſätzen Anhänger zu verſchaffen. Ein Mann, der zu den Gegnern ſeiner Parthei gehörte, berichtet, daß er in einer Hungersnoth ſein ganzes Vermögen der Wohlthätigkeit widmete. Freilich konnte dies nach dem Urtheile ſeiner Gegner denn bei einem Häretiker nicht aufrichtig gemeint ſeyn: es war nur ein *Mittel*, um ſich Anhänger zu verſchaffen![1])

Mit verdientem Unwillen, in dem ſich ein edles Gemüth ausſpricht, redet Julian gegen die Feigheit derjenigen ſeiner Glaubensgenoſſen, welche meinten, wie er ſich ausdrückt, daß die rechte Klugheit darin beſtehe, durch die Knechtſchaft einer entarteten Seele die unzuverläſſige Ruhe einiger Augenblicke zu erkaufen.[2]) Er ſagt von ihnen, daß ſie in ihrem Weltſinne Diejenigen, welche lieber Alles leiden wollten, als ihre Überzeugung zu verläugnen, der Streitſucht und des Eigenſinns anklagten. Wäre — meint er — bei den Biſchöfen eine freie und männliche Würde geweſen, ſo würde gegen den Wahn der Traducianer, wie ihn die unbeſiegbare Vernunft vernichte, auch die öffentliche Meinung ſich erklärt haben. Zur Vertheidigung der Wahrheit müſſe Wiſſenſchaft und Muth (scientia et fortitudo) zuſammenkommen, *keins* von beiden helfe etwas ohne das Andere.[3])

Nicht ohne Grund konnte ſich Julian über die Unterdrückungsmaaßregeln gegen die Anhänger der pelagianiſchen Lehren beklagen, nicht ohne Grund darüber, daß man den

---

1) S. Gennadius de V. J. c. 45. Daß Julian als Organ einer Parthei handelte, ſieht man aus opus imperfect. lib. I. c. 51, wo er ſagt, es ſey ihm von den sanctis viris, nostri temporis confessoribus (das ſind natürlich die Bekenner des Pelagianismus) aufgetragen worden, gegen Auguſtin zu ſchreiben.

2) Nihil magis cautis convenire consiliis, quam degeneris animi famulatu emere vel infidam momentorum quietem.

3) Opus imperfect. c. Julian. l. V. c. 1. 2.

Namen der Pelagianer und der Cöleſtianer zu einem Ketzernamen geſtempelt habe, mit dem man die Menge der Unwiſſenden ſchrecke, und daß man dieſe zur Richterin über ſolche Dinge mache, welche ſie doch nicht zu verſtehen im Stande ſey. [1] Er verlangte dagegen, daß man Einſichtsvolle aus allen Ständen, ſeyen es Geiſtliche oder Staatsbeamte, auswählen ſolle, die Sache zu unterſuchen, Solche, wenn auch Wenige, welche durch Vernunft; wiſſenſchaftliche Bildung und Freimüthigkeit ausgezeichnet ſeyen. [2] Er klagte darüber, daß der Vernunft die Leitung der Kirche entriſſen werde, damit eine Lehre, die ſich dem Volke empfehle, überall um ſich greifen könne. [3] Er macht ſeinen Gegnern zum Vorwurf, daß ſie alle Mittel anwendeten, um von den Mächten der Welt auszuwürken, daß die Unterſuchung verhindert werde; denn ſie ſähen ein, daß ſie Gewalt gebrauchen müßten, da ſie von der Hülfe der Vernunft verlaſſen wären. [4] Und Auguſtin hält ihm von dem Standpunkte ſeiner früher von uns entwickelten kirchenrechtlichen Grundſätze und ſeiner Auffaſſung des Begriffs von der Kirche die Berufung auf das Anſehn der Kirche, das ſchon den Streit entſchieden habe, entgegen und auf die rechtmäßige Gewalt der Obrigkeit, welche die Verbreiter der Irrlehren wie andere Übelthäter ſtrafen müſſe. „Willſt du dich nicht fürchten vor der Obrigkeit, — ſagt er zu ihm — ſo thue Gutes. Es iſt aber nichts Gutes, gegen die apoſtoliſche Lehre eine häretiſche zu behaupten.

---

1) Quod Coelestianorum vel Pelagianorum nomine homines terreamus. c. Julian. l. II. §. 34. Daß man gegen ſie aufrege homines de plebeja faece sellulariorum, milites, scholasticos auditoriales, nautas, tabernarios u. ſ. w. §. 37.

2) Paucitas quam ratio, eruditio libertasque sublimat. L. c. §. 36.

3) Eripiuntur ecclesiae gubernacula rationis, ut erecto cornu velificet dogma populare. Opus imperf. l. II. c. 2.

4) Quod omnibus opibus negationem examinis a mundi potestatibus comparatis; intelligitis enim, agendum vobis vi esse, cum deserimini rationis auxilio. L. c. c. 103.

Die von den Biſchöfen verurtheilte Häreſie muß nicht mehr geprüft, ſondern es muß ihr durch die Gewalt der chriſtlichen Obrigkeit Einhalt gethan werden." [1]) Julian appellirt immer an die ratio, die allein Alles prüfen und entſcheiden ſolle; aber dieſe hat es ja nur mit allgemeinen Begriffen zu thun, von ihr aus konnte nicht verſtanden werden, was Erbſünde, was Erlöſungsbedürftigkeit, was Erlöſung ſey. Der Inhalt dieſer Begriffe konnte nur aus der Erfahrung des Gemüths verſtanden werden. Wenn Julian conſequent ſeiner ratio gefolgt wäre, hätte er doch in der Verneinung noch viel weiter gehen müſſen. Auguſtin konnte ihm entgegenſtellen das Bewußtſeyn der chriſtlichen Gemeinde, welches nicht erſt von dieſem oder jenem Biſchof zu einem ſolchen gemacht, ſondern das als das urſprüngliche von Allen vorgefunden worden. Und den Vorwurf, daß ihre Lehre eine populäre, dem Volke zuſagende ſey, weiſet er nicht zurück, ſondern er nimmt es als etwas Wahres und vielmehr zum Lobe Dienendes an, daß die dem Bewußtſeyn der chriſtlichen Gemeinde entſprechende Lehre dadurch bezeichnet werde. „Ein ſolches Volk — ſagt er — hat Ambroſius nicht gemacht, ſondern gefunden. Wir bekennen, daß unſere Lehre eine Volkslehre iſt; denn wir ſind das Volk Deſſen, der deshalb Jeſus genannt worden, weil er ſein Volk von ſeinen Sünden erlöſet hat." [2]) Und Julian ſelbſt trifft doch von einer andern Seite in der Appellation [3]) an das Volksbewußtſeyn mit dem Auguſtin zuſammen, indem

---

1) Vis non timere potestatem? bonum fac. Non est autem bonum, contra apostolicum sensum exserere et asserere haereticum sensum. Damnata ergo haeresis ab episcopis non adhuc examinanda, sed coërcenda est a potestatibus Christianis. L. c.

2) Tales populos non fecit, sed invenit Ambrosius; fatemur dogma nostrum esse populare, quia populus ejus sumus, qui propterea est appellatus Jesus, quia salvum fecit populum suum a peccatis eorum. L. c. c. 2.

3) So auch gegen die abſolute Prädeſtinationslehre und für die Anerkennung der freien Selbſtbeſtimmung.

er von der Kirchenautorität und von dem, was als aufgedrungene dogmatiſche Spitzfindigkeit ihm erſcheint, an daſſelbe appellirt, freilich nicht auf den eigenthümlichen Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns, ſondern die Grundlage des allgemeinen Gottesbewußtſeyns ſich berufend, welches doch auch ohne den Einfluß des Chriſtenthums kein ſo entwickeltes geworden wäre. Er, der ſonſt an die Gelehrten und Gebildeteren ſich zu wenden pflegte, wandte ſich auch an die Einfältigen, welche von anderen Geſchäften in Anſpruch genommen, nichts von Gelehrſamkeit empfangen, doch durch den Glauben allein zur Kirche Chriſti zu gelangen geſucht hätten; ſie ſollten ſich durch dunkle Fragen nicht leicht ſchrecken laſſen, ſondern, indem ſie glaubten, daß Gott der wahre Schöpfer der Menſchen ſey, doch auf unbezweifelte Weiſe glauben, daß er ein gütiger, wahrhafter und gerechter ſey, und indem ſie dieſe Überzeugung an jene Dreieinigkeit veſthielten, möchten ſie Alles, was ſie mit dieſer Idee Übereinſtimmendes hörten, annehmen und gutheißen, und keine Macht der Beweiſe möge ihnen dies entreißen, ſondern ſie möchten jede Autorität und jede Parthei, welche von dem Gegentheil ſie zu überreden ſuche, verabſcheuen. [1])

Die conſequent durchgeführten Principien des Pelagianismus würden dazu hintreiben, die Erlöſungsbedürftigkeit des Menſchen ganz zu läugnen, ſomit einen Chriſtus ganz überflüſſig zu machen, daher die kirchliche Lehre von Chriſtus ganz umzugeſtalten. Doch wenn auch dieſe Principien nicht mit dieſer Conſequenz entwickelt wurden, mußten ſie, wenn ſie nur, ſo weit ſie entwickelt waren, mit klarem Bewußtſeyn und Conſequenz angewandt wurden, eine ihnen entſprechende, eigenthümlich modificirte Anſchauungsweiſe

---

1) Simplices, qui aliis occupati negotiis nihil de eruditione ceperunt, sola tamen fide ad ecclesiam Christi pervenire curarunt, ne facile obscuris quaestionibus terreantur, sed credentes etc. Nec hoc eis ulla vis argumentationis evellat, sed detestentur omnem auctoritatem atque omnem societatem contraria persuadere nitentem. c. Julian. l. V. §. 4.

von der Perſon Chriſti erzeugen. Dieſer Zuſammenhang trat aber in der Art, wie Pelagius und Cöleſtius ihre Lehre darzuſtellen pflegten, nicht hervor, denn nur die anthropologiſchen Streitpunkte waren ihnen wichtig; in allem Übrigen ſchloſſen ſie ſich der gewöhnlichen Lehre an, welche ſie unverändert aufnahmen, ohne zu unterſuchen, ob dieſelbe zu ihren Vorausſetzungen paßte. Doch bei Theodorus von Mopſueſtia ſahen wir ſchon, wie ſeine eigenthümliche Anthropologie, von deren Verhältniß zu der ihr in manchen Punkten verwandten pelagianiſchen wir ſpäter ausführlicher handeln werden, ſeine Lehre von der menſchlichen Freiheit mit ſeiner eigenthümlichen Chriſtologie genau zuſammenhangt. Eine Spur dieſes Zuſammenhanges finden wir bei Julian von Eklanum, der ſeine Gegner beſchuldigt, daß, wenn ſie keine ſolche den Reizen der Sinnlichkeit, den Verſuchungen zur Sünde unterworfene menſchliche Natur in Chriſto annähmen, wie bei anderen Menſchen, alles Sittliche bei ihm nur von einer Naturnothwendigkeit ableiteten, ſie keine wahre menſchliche Tugend bei ihm annehmen, ihn nicht als ſittliches Vorbild für die Menſchen anerkennen könnten. [1]) Dieſer Zuſammenhang würde ſich nun auch beſonders zu erkennen geben bei einem Manne, den man im Anfange des fünften Jahrhunderts als Anhänger pelagianiſcher Lehren genannt hat, wenn er mit Recht dieſen zugezählt wird. Wir meinen den Leporius, einen Mönch und Presbyter im ſüdlichen Frankreich. [2])

Leporius ſoll wegen ſeiner pelagianiſchen Lehren in ſeinem Vaterlande als Häretiker verurtheilt und dadurch bewogen worden ſeyn, ſich im J. 426 mit mehreren ſeiner Anhänger

---

1) Ut omnis vitutum pulchritudo, quam in se Christus expresserat, indebitis naturae ejus laudibus vacuata flaccesceret, cunctoque veritatis suae splendore nudata sacrum magisterium mediatoris offerret irrisui. Opus imperf. l. IV. c. 50.

2) Als Pelagianer nennen ihn Caſſianus de incarnatione Christi lib. I. c. 4. und Gennadius de V. J. c. 59.

nach dem nördlichen Afrika zu begeben. Aber zu Karthago wurde er durch mehrere Biſchöfe, vielleicht beſonders den Auguſtinus, überzeugt, daß er geirrt habe. Die Biſchöfe, denen dies gelungen war, empfahlen ihn als einen Reuigen der väterlichen Milde ihrer galliſchen Kollegen in einem Briefe, dem ſie einen Widerruf des Leporius beifügten. Er rief in dieſer Erklärung Gott zum Zeugen an, daß er ſeinen Irrthum für Wahrheit gehalten, daß ihn ein gut⸗gemeinter, aber nicht mit der rechten Erkenntniß verbun⸗dener Eifer getäuſcht habe. Dieſer Eingang könnte zu der Aufrichtigkeit ſeines Widerrufs Vertrauen erwecken, aber bei Manchem, was er in demſelben ſagt, wird es ſchwer, zu glauben, daß ein Mann, welcher in ſeiner früheren Lehre von der Perſon Chriſti eine dem Theodor von Mopſueſtia ſo verwandte Geiſtesrichtung zu erkennen giebt, nun zu einer ſo entgegengeſetzten bis in's Kraſſe übertriebenen Aus⸗drucksweiſe, wie bei dieſem Widerruf an manchen Stellen ſich zeigt, ſollte übergegangen ſeyn. Doch da wir von dem, was auch auf das Innere des Mannes unterdeſſen eingewürkt haben konnte, ſo gar nichts wiſſen, ſo können wir über alles Dies nichts weiter beſtimmen.

In jenem von Leporius ausgeſtellten Widerruf findet ſich keine Spur von pelagianiſchen Lehren, ſondern das Häretiſche bei ihm ſcheint darnach nur in einer mit den Grundſätzen der antiocheniſchen Schule durchaus überein⸗ſtimmenden Anſicht von der Perſon Chriſti beſtanden zu haben. Wie Theodorus bekämpfte er die Verwechſelung der Prädikate beider Naturen: „Nicht Gott ſelbſt ſey als Menſch geboren worden, ſondern ein vollkommener Menſch ſey mit Gott geboren.“ Dagegen ſagte er jetzt in ſeinem Widerruf: „Ich glaube durchaus, daß Gott nur das nicht kann, was er nicht will. Wenn Gott geboren werden wollte, wie er es gewiß wollte, ſo glaube ich auch ſicher, daß er es konnte, denn Gottes Weſen kann keine Beein⸗trächtigung erleiden.“ Wie Theodorus hatte er von einander unterſchieden die verſchiedenen Bedeutungen, in welchen Chri⸗

ſtus nach den beiden Naturen Sohn Gottes genannt werde, der göttlichen Natur nach der eigentliche, ſeiner menſchlichen Natur nach der angenommene Sohn Gottes. [1]) Er nahm gleichfalls wie jener eine fortſchreitende Offenbarung der Gottheit in der mit ihr verbundenen Menſchennatur bis zur Auferſtehung Chriſti an. [2]) Er ſetzte Chriſtus als Menſchen in den Verſuchungen und Leiden ſich ſelbſt überlaſſen, ſo daß er durch ſeine Anſtrengungen, ſeinen Gehorſam, ſein Verdienſt, ſeine Treue [3]) jenen höheren Zuſtand, der *mit* ſeiner Auferſtehung begann, ſich errungen. Auch behauptete er mit Theodorus, daß dem Erlöſer ſeiner Menſchheit nach keine Allwiſſenheit beizulegen ſey, und daß das Nichtwiſſen der Zeit des letzten Gerichts, das er von ſich ausgeſagt habe, im eigentlichen Sinne zu verſtehen ſey.

Wenn wir nun jener Nachricht, welche den Leporius zu einem Pelagianer macht, glauben könnten, ſo würde es ſich leicht erklären laſſen, wie aus ſeiner Anthropologie ſeine Chriſtologie ſich entwickeln mußte. Aber befremdend iſt es dabei, daß die Biſchöfe zu Karthago, denen der Gegenſatz gegen alles Pelagianiſche ſo wichtig war, in dieſer Beziehung keinen Widerruf von dem Leporius verlangt haben ſollten. Man könnte dadurch zu der Vermuthung veranlaßt werden, daß der ihm aufgebürdete Pelagianismus nur durch Conſequenzmacherei ihm Schuld gegeben wurde. Oder man müßte annehmen, daß in dem dogmatiſchen Bildungsgange des Leporius zwei Abſchnitte anzunehmen ſeyen, welche nur Caſſian und Gennadius zu unterſcheiden unterlaſſen hätten. Der erſte Abſchnitt, in welchem er Pelagianer war; dann aber hätte er ſich bewegen laſſen, die tractoria des Zoſimus zu unterzeichnen; er ſey nun nicht mehr als ſo

---

1) Filius Dei proprius — et adoptivus.

2) Wie dies aus dem Gegenſatz in dem Widerruf hervorgeht: Nec quasi per gradus et tempora proficientem in Deum, alterius status ante resurrectionem, alterius post resurrectionem fuisse credamus.

3) Laborem, devotionem, meritum, fidem.

offener Vertheidiger des Pelagianismus aufgetreten, aber ſein nur zurückgedrängter Pelagianismus habe ihn nachher zu ſeiner eigenthümlichen Lehre von der Perſon Chriſti hingeführt, die er unbeſchadet der Kirchenlehre vortragen zu können glaubte, weil ja vor dem Ausbruche der neſtorianiſchen Streitigkeiten hier Vieles noch unbeſtimmt war.

Unter den eifrigen Vertheidigern der pelagianiſchen Lehre verdient noch beſonders erwähnt zu werden Annianus, Diakonus der Kirche zu Celeda (vielleicht in Italien).[1] Durch jene Entſcheidung des Zoſimus wurde er höchſt wahrſcheinlich genöthigt, ſein geiſtliches Amt niederzulegen; er fuhr aber fort, für die Grundſätze der verfolgten Parthei, der er anzugehören ſich rühmte, eifrig zu würken.[2] Er glaubte für die Sache der Sittlichkeit, welche durch die Lehren der Traducianer auf das Äußerſte gefährdet werde, zu kämpfen,[3] für die Sache der ſittlichen Freiheit, deren Anerkennung das Chriſtenthum von dem das Böſe durch Naturnothwendigkeit und Verhängniß entſchuldigenden Heidenthum unterſcheide.[4] Da er in dem vorherrſchend ſittlichen Intereſſe des Chryſoſtomus, in der Art, wie derſelbe die Entſchuldigungsgründe der ſittlichen Nachläſſigkeit bekämpfte, wie er neben der Gnade den freien Willen geltend machte,[5] viel Verwandtes, was ſich den Grundſätzen der Traducianer und der neuen Manichäer entgegenſtellen ließ,

1) S. Hieronym. ep. 202 ad Alypium et Augustinum (Aug. epp.), wo er als Freund des Pelagius und Verfaſſer einer heftigen Streitſchrift angeführt wird.

2) In der Dedikationsſchrift an einen der entſetzten pelagianiſchen Biſchöfe, den Orontius: Inter has, quas pro fidei vobiscum amore perpetimur tentationum procellas.

3) Per occasionem quarundam nimis difficilium quaestionum aedificationi morum atque ecclesiasticae disciplinae satis insolenter obstrepitur.

4) Ingenitae nobis a Deo libertatis decus, cujus confessio praecipuum inter nos gentilesque discrimen est.

5) S. unten die Entwickelung ſeiner Lehre.

zu finden glaubte,[1]) ſo überſetzte er deshalb die Homilien des Chryſoſtomus über den Matthäus[2]) und deſſen Homilien zum Preiſe des Apoſtels Paulus in das Lateiniſche, und er begleitete dieſe Überſetzungen mit Dedikationen an ſeine pelagianiſchen Freunde, in denen er ſeine Grundſätze deutlich genug ausſprach.[3])

Manche Sprößlinge der pelagianiſchen Parthei pflanzten ſich noch bis gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts in Italien fort, und der römiſche Biſchof Leo der Große fand Veranlaſſung, den Biſchöfen es von Neuem einzuſchärfen, daß kein zur pelagianiſchen Parthei gehörender Geiſtlicher ohne einen ganz beſtimmten Widerruf und ohne ausdrückliche Unterzeichnung aller gegen ihre Lehren erlaſſenen Kirchenentſcheidungen in die kirchliche Gemeinſchaft wieder aufgenommen werden ſolle. Sogar noch am Ende des fünften Jahrhunderts trat in Italien ein alter Biſchof, Namens Seneka, als Vertheidiger der dem Pelagianismus verwandten Lehren öffentlich auf und er wagte einen Presbyter, der denſelben widerſprach, ſogar zu excommuniciren. — Man kann aber aus dem mit heftiger Leidenſchaft geſchriebenen Briefe, welchen der römiſche Biſchof Gelaſius gegen ihn erließ, nicht mit Sicherheit erkennen, ob er würklich in einem äußerlichen Zuſammenhange mit der pelagianiſchen Parthei ſtand, oder vielleicht als ein ungelehrter Mann, (wenn das wahr iſt, was Gelaſius ſagt,) ohne etwas von dem Pelagius zu wiſſen, und indem er ganz rechtgläubig zu ſeyn meinte, durch den Gegenſatz gegen die ſchroffe Art, mit der man die Lehre von der Erbſünde vortrug, und gegen die das geſunde Gefühl empörende Lehre von der

1) Non enim est in alterutro (Lehre von der Gnade oder freiem Willen) aut incautus aut nimius, sed in utroque moderatus. Pro evangelica perfectione nobiscum pugnare videtur. Videtur non tam praesentes informasse discipulos, quam nobis contra verae fidei oppugnationem auxilia praeparasse.

2) Nur deſſen Überſetzung von acht Homilien iſt auf uns gekommen.

3) S. opp. Chrysostomi ed. Montfaucon. T. II. et T. VII.

Verdammniß der ungetauften Kinder zu manchen an den Pelagianismus anſtreifenden Behauptungen war hingetrieben worden.[1])

Werfen wir nun einen Blick zurück auf das Ergebniß dieſer Streitigkeiten in der abendländiſchen Kirche, ſo läßt ſich allerdings nicht läugnen, daß, wie unter den Lehrſtreitigkeiten der orientaliſchen Kirche, auch bei dieſen der abendländiſchen Kirche angehörenden das Endergebniß nicht aus einer freien Entwickelung der Gegenſätze hervorging. Der Pelagianismus unterlag einer äußerlichen Macht, welche ihn ſich frei auszuſprechen hinderte. Aber doch zeigt ſich der große Unterſchied zwiſchen dem Gange dieſer Lehrſtreitigkeiten und der orientaliſchen. Was zu dieſem Ausgang führte, waren nicht die Ränke einer theologiſchen Parthei, welche den Hof für das Intereſſe derſelben gewonnen hatten, ſondern es war der überlegene Geiſt Eines nur von dem Eifer für eine ihm heilige Wahrheit beſeelten Mannes, der, über ſeine Umgebungen herrſchend, durch dieſe auch die Staatsmacht für den Dienſt ſeiner Überzeugung zu gewinnen wußte. Und wenngleich eine Zahl ſelbſtſtändig denkender Männer der Macht und der Menge weichen mußte, ſo war doch die Lehre, welche hier den Sieg gewann, nicht, wie häufig in der orientaliſchen Kirche, eine durch die weltliche Macht dem Entwickelungsgange der Kirche aufgedrungene, ſondern es ſiegte die Lehre, welche die Stimme des allgemeinen chriſtlichen Bewußtſeyns für ſich hatte, wie dieſe gegen die pelagianiſche Richtung ſich erklärte, es ſiegte die Lehre, welche in dem ganzen Leben der Kirche, den Kirchengebeten und liturgiſchen Formeln als Zeugniſſen von dem chriſtlichen Bewußtſeyn ihren Anſchließungspunkt fand. Daher erfolgte auch, obgleich der Pelagianismus vielmehr durch Unterdrückung als durch freie Entwickelung beſiegt worden, doch keine gewaltſame Gegenwürkung von dieſer Seite, wie

1) S. die Dokumente in dem Appendix zu dem zehnten Bande der Benediktinerausgabe des Auguſtinus.

wir hingegen in der orientaliſchen Kirche durch das Aufgedrungene immer eine gewaltige Reaction hervorgerufen ſehen. Nicht ſo leicht aber konnte es, wie es ſich uns nachher zeigen wird, dem Syſtem des Auguſtinus gelingen, ſich von einer andern Seite geltend zu machen, wo daſſelbe mit einer höheren, inneren Macht, mit einer bisher in den meiſten Seelen herrſchenden Überzeugung, die ſelbſt in der Tiefe des chriſtlichen Lebens und Bewußtſeyns wurzelte, in Kampf gerieth.

Wir wollen nun zuerſt, das Geſagte noch anſchaulicher zu machen, ehe wir in der Entwickelung der Geſchichte weiter gehen, das innere Verhältniß der hier ſich zeigenden ſtreitenden Denkweiſen zu einander und die Art, wie der Streit unter ihnen geführt wurde, genauer betrachten. Was zuerſt das Gewicht der hier zur Sprache kommenden Streitfragen für die chriſtliche Glaubenslehre betrifft, ſo ſuchten zwar Pelagius und beſonders Cöleſtius [1]) das Gewicht der Streitfragen herabzuſetzen, als wenn ſich hier alle Differenzen nur auf ſpekulative Meinungsverſchiedenheiten, welche den Glauben nichts angingen, zurückführen ließen; aber dazu wurden ſie durch ihr Verhältniß zu der herrſchenden Parthei in der Kirche bewogen, da es ihnen für's Erſte nur darauf ankam, daß man ihnen geſtattete, ihre eigenthümlichen Grundſätze neben den entgegenſtehenden frei auszuſprechen. Denn anders erklärte ſich der heftige, durch keine Rückſichten gebundene Biſchof Julian von Eclanum, der, von der herrſchenden Kirche ausgeſtoßen, keine Urſache mehr hatte, eine Vermittelung des Gegenſatzes zu ſuchen. Er ſpricht [2]) ſehr nachdrücklich gegen Diejenigen ſeiner Parthei, welche, wenn ſie aus äußerlichen Rückſichten der herrſchenden Macht nachgaben, ſich damit tröſteten, [3]) daß dieſer

---

1) S. oben deſſen Verhör zu Karthago und deſſen Brief an den römiſchen Biſchof. S. 1092. 1104.

2) Opus imperf. c. Julianum l. V. c. 2 sq. und l. VI. init.

3) Ejusmodi opinionem hactenus super nostro fuisse certamine,

Streit nicht das Weſen des Glaubens, ſondern nur dunkle, den Glauben wenig berührende Fragen betreffe. Er behauptet dagegen, daß ſelbſt der höchſte Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens, die Lehre von Gott, weſentlich davon berührt werde; denn die Traducianer [1]) und die Katholiſchen kämen auch in der Lehre von Gott nicht mit einander überein. Der Gott der Traducianer ſey nicht der Gott des Evangeliums; denn indem ſie eine von der Zeugung an mit dem Böſen behaftete menſchliche Natur lehrten, indem ſie die Sinnenluſt ſelbſt (die concupiscentia) für etwas Böſes erklärten, läugneten ſie entweder, daß Gott Schöpfer der menſchlichen Natur ſey, und ſie machten den Satan zum Urheber derſelben, ſie fielen ſomit in den Manichäismus, oder ſie machten Gott ſelbſt zum Urheber des Böſen, und indem ſie einen Gott lehrten, der unverſchuldetes Böſe ſtrafe, Verdammniß und Seligkeit willkührlich vertheile, beeinträchtigten ſie die Lehre von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit. Von der andern Seite gab Auguſtin dem Cöleſtius nicht zu, daß dieſer Streit ſo dogmatiſch unwichtig ſey; denn wie die Anerkennung der Lehre vom Erlöſer und von einer Erlöſung, in welcher das Weſen des Chriſtenthums beſtehe, die Anerkennung einer Erlöſungsbedürftigkeit vorausſetze, ſo hange daher jene Lehre mit der Lehre von der Verderbniß der menſchlichen Natur, demnach von der erſten Sünde und ihren Folgen genau zuſammen, und jene Grundlehre verliere ohne dieſe Vorausſetzung ihre Bedeutung; in dem Gegenſatze zwiſchen Adam und Chriſtus beruhe daher das Weſen des Chriſtenthums. [2]) Bei den Pelagianern war

---

ut ad quaestionem involutam magis quam ad summam spectare ſidei crederetur.

1) Wie er die Vertheidiger der Lehre von der Erbſünde nannte, ſie beſchuldigend, daß ſie eine Fortpflanzung der Sünde durch die Zeugung (propagatio peccati per traducem) behaupteten.

2) In causa duorum hominum, quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis, proprie ſides Christiana consistit. Augustin. de peccato originali §. 28.

demnach das vorherrſchende polemiſche Intereſſe das Intereſſe für das Allgemeine, des religiös-ſittlichen Bewußtſeyns, welches wenigſtens eine Zeit lang fortbeſtehen kann, auch wenn das charakteriſtiſch Eigenthümliche des Chriſtenthums ſich auflöſet, obgleich ohne den Einfluß von dieſem letzten auch jener allgemeine Stoff kein ſo beſtimmter geworden ſeyn würde; bei dem Auguſtin war das Vorherrſchende das Intereſſe für das, was das eigenthümliche Weſen des chriſtlichen Bewußtſeyns ausmacht.

Da bei dieſem Streite mehrere mit einander zuſammenhängende Gegenſtände der chriſtlichen Glaubenslehre zur Sprache kamen, ſo drängt ſich uns zuerſt die Frage auf, ob ſich nicht alle hier zum Vorſchein kommende einzelne Differenzen auf Eine Grundverſchiedenheit der religiöſen Auffaſſung zurückführen laſſen, und von welchem höchſten Grundprincip in dieſem Falle die Differenz ausging. Wenn wir nun aber bei dogmatiſchen Streitigkeiten überhaupt unterſcheiden müſſen, was von den Streitenden ſelbſt mit Bewußtſeyn als die Grunddifferenz hervorgehoben worden, und den noch allgemeineren und tieferen Gegenſatz, auf den dieſe Grunddifferenz ſich zurückführen läßt, wenngleich die Streitenden, welche den Gegenſatz nicht bis auf die letzten Gründe zurückführten, deſſen ſich nicht bewußt wurden, ſo müſſen wir bei den Vertretern der pelagianiſchen Lehre, deren Überzeugung von einem praktiſchen Intereſſe aus auf dem Boden einer ihnen überlieferten Lehre, gegen welche ſich aufzulehnen ſie gar nicht die Abſicht hatten, ſich entwickelte, deſto mehr einen ſolchen Unterſchied machen. Ferner müſſen wir unterſcheiden, was in der genetiſchen Entwickelung von dem inneren Leben, dem chriſtlichen Bewußtſeyn aus das Urſprüngliche oder Abgeleitete iſt — und was in der begrifflichen oder ſpekulativen Auffaſſung in dieſem Verhältniſſe zu einander ſteht.

Wenn wir uns nun an dasjenige halten, was von beiden Partheien ſelbſt ſtets mit klarem Bewußtſeyn ausgeſprochen wurde, ſo müßte es ſcheinen, daß von der verſchiedenen Betrachtungsweiſe der menſchlichen Natur in ihrem

gegenwärtigen Zuſtande, oder insbeſondere von den verſchiedenen Vorſtellungen über das Verhältniß des ſittlichen Zuſtandes der ſpäteren Menſchheit zu der Sünde des erſten Menſchen der Streit eigentlich ausgegangen war; denn Alles, was ſonſt zur Sprache kam, die verſchiedenen Vorſtellungen von der Hülfsbedürftigkeit des Menſchen, von dem was Erlöſung ſey, von dem was Chriſtus gewürkt und was das Chriſtenthum würke, von dem Zwecke und von den Würkungen der Taufe, alles Dies würde mit dieſer Grunddifferenz genau zuſammenhängen. Immer kam ja auch Auguſtin darauf zurück, daß der Menſch in einem Zuſtande der Verderbniß ſich befinde, und von der andern Seite war dies immer dasjenige, worauf ſich die Läugnung der Pelagianer beſonders bezog. Auch wird in der Entwickelung des religiöſen Bewußtſeyns dies den urſprünglichſten und bedeutendſten Unterſchied machen, in welches Verhältniß zu Gott und Chriſtus man ſich ſtellt, ob in das Verhältniß der Hülfs- und Erlöſungsbedürftigkeit, oder nicht, und in welchem Grade dies Bewußtſeyn entwickelt hervortritt.

Aber doch finden wir manche Streitpunkte, welche ſich aus dieſer Einen Grundverſchiedenheit nicht ableiten laſſen. Und vielmehr zeigen ſich ſolche Verſchiedenheiten beider Syſteme in einzelnen Punkten, im Verhältniſſe zu welchen jener Streitpunkt, der von den Streitenden als der allgemeinſte hervorgehoben wurde, ſelbſt als ein abgeleiteter erſcheint.

So finden wir hier zuerſt eine verſchiedenartige Auffaſſung eines für die Religions- und Sittenlehre ſehr wichtigen Begriffs, welche aus der verſchiedenartigen Auffaſſung des gegenwärtigen Zuſtandes der menſchlichen Natur nicht hervorging, ſondern dieſelbe vielmehr begründete: Die verſchiedene Auffaſſung der Lehre von der Freiheit des menſchlichen Willens. In dem pelagianiſchen Syſtem wird die moraliſche Freiheit aufgefaßt als Wahlfreiheit, die Fähigkeit, in jedem Augenblicke ſich auf gleiche Weiſe zwiſchen

dem Guten und dem Böſen zu beſtimmen, Eins von beiden für ſeine Entſchließungen zu wählen. Das iſt die fruchtbare Wurzel, welche nach der verſchiedenen Richtung des Willens das Gute oder das Böſe erzeugt. [1]) Dagegen ſagt Auguſtin, eine ſolche Indifferenz, ein ſolches Gleichgewicht zwiſchen dem Böſen und Guten, von woher ſich der Menſch in jedem Augenblicke auf gleiche Weiſe für das Eine oder das Andere beſtimmen könne, [2]) ſey etwas ganz Undenkbares. Der Menſch iſt in ſeiner Geſinnung ſchon *innerlich* beſtimmt, ehe er zum Handeln kommt. Böſes und Gutes kann nicht von derſelben Wurzel ausgehen. Der gute Baum kann nicht ſchlechte und der ſchlechte Baum nicht gute Früchte bringen. Die Wurzel, von der alles Gute ausgeht, iſt die Liebe zu Gott, die Wurzel alles Böſen iſt die Selbſtſucht. Je nachdem der Menſch vorherrſchend durch die Liebe zu Gott oder durch die Selbſtſucht beſeelt wird, vollbringt er das Böſe oder das Gute. [3]) Jene Definition des freien Willens paßt nicht auf Gott und auf die Seligen, [4]) ſie ſetzt ſogar ſchon eine Verderbniß des ſittlichen Vermögens voraus und verliert ihre Anwendbarkeit deſto mehr, je mehr der Menſch in der ſittlichen Entwickelung

1) Die Worte des Pelagius in dem erſten Buche ſeines Werkes de ibero arbitrio: Habemus possibilitatem utriusque partis a Deo insitam, velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et quae possit ad proprii cultoris arbitrium vel nitere flore virtutum vel sentibus horrere vitiorum. Augustin. de gratia Christi contra Pelagium et Coelestium §. 19. Übereinſtimmend Julianus in mehreren Stellen bei Auguſtinus opus imperfectum l. V. et VI.

2) Wie Auguſtin gegen den Julian es treffend bezeichnet: Libra tua, quam conaris ex utraque parte per aequalia momenta suspendere, ut voluntas quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera. Opus imperf. l. III. c. 117.

3) Cfr. Augustin. de grat. Chr. c. Pelag. et Coelest. §. 21: Aliud est caritas radix bonorum, aliud cupiditas radix malorum, tantumque inter se differunt, quantum virtus et vitium.

4) Opus imperf. l. VI. c. 10.

fortſchreitet, je mehr er der wahren Freiheit ſich nähert. Auf dem höchſten ſittlichen Standpunkte fällt Freiheit und Nothwendigkeit zuſammen,[1]) das vernünftige Weſen handelt frei, indem es ſich nach dem inneren Geſetz ſeiner ſittlichen Natur beſtimmt. Da das Böſe eben dasjenige iſt, was dem urſprünglichen Weſen des vernünftigen Geſchöpfs widerſtreitet, das nicht in der Natur Gegründete, ſondern das der Natur Widerſprechende, ſo folgt daraus, daß jenes, was in der pelagianiſchen Definition als Merkmal der moraliſchen Freiheit betrachtet wird, ſchon eine Verderbniß der ſittlichen Natur vorausſetzt, indem das Böſe eine Anziehungskraft ausübt, welche es nicht auf dieſelbe ausüben ſollte.

Mit dieſer Differenz hingen nun noch andere wichtige Differenzen zuſammen. Wenn wir nicht auf den Zuſammenhang der genetiſchen Entwickelung von dem chriſtlichen Leben aus, ſondern auf den Zuſammenhang des Denkens ſehen, werden wir ſagen müſſen: Von jenem mehr ideellen und materiellen Begriff der Freiheit ausgehend, mußte Auguſtin in der Erſcheinung der menſchlichen Natur einen Gegenſatz gegen die ſo aufgefaßte Freiheit zu finden glauben, da dieſer wahre Begriff der Freiheit hier nirgends anwendbar iſt, der Menſch überall in einem dieſer Freiheit widerſprechenden Zuſtande, in einer Knechtſchaft der Sünde ſich befindet. So führt den Auguſtin dieſer beſtimmte Begriff von der Freiheit zu der Vorausſetzung einer Verderbniß der menſchlichen Natur, wie eines derſelben vorausgegangenen urſprünglichen ſittlichen Zuſtandes. Und es ſchließt ſich daran auch der Gedanke, daß, nachdem einmal jene urſprüngliche Freiheit durch die erſte freiwillige Abweichung von dem Geſetz der urſprünglichen Natur getrübt worden, ein Zuſtand der Knechtſchaft auf den der Freiheit folgte. Wie der Menſch, in dem naturgemäßen Zuſtande ſich fortent-

---

1) Die beata necessitas boni entgegengeſetzt der misera necessitas mali.

wickelnd, dem Guten, dem Göttlichen ſich hingebend, in der wahren Freiheit immer mehr beveſtigt wird, ſo fällt er, dem Böſen ſich hingebend, immer mehr der Knechtſchaft des Böſen anheim, worauf Auguſtin häufig die Worte Chriſti anwandte: Wer die Sünde thut, iſt der Sünde Knecht. Das Böſe ſtraft ſich ſelbſt, wie das Gute ſich ſelbſt belohnt. Hingegen Pelagius und ſeine Anhänger fanden, da ſie von jenem mehr formalen und empiriſchen Begriff von der Freiheit ausgingen, keinen Grund, eine Verderbniß der ſittlichen Natur und einen urſprünglichen Zuſtand derſelben anzunehmen. Mit dem Weſen der Freiheit iſt ihnen ſchon an und für ſich die Möglichkeit des Böſen wie des Guten geſetzt, dieſe gehört zu dem Weſen der menſchlichen Natur und iſt daher etwas Unveräußerliches. Die Frage: „Woher das Böſe?" iſt daher auch etwas Unſtatthaftes. Daß der Menſch, der in jedem Augenblicke das Gute wie das Böſe erwählen kann, gerade das Böſe erwählt, hat keinen andern Grund als ſeine augenblickliche Selbſtbeſtimmung, ſonſt wäre es nichts Freies. Wenn alſo auch die Pelagianer durch eine äußerliche Autorität beſtimmt wurden, einen urſprünglichen ſittlichen Zuſtand eines erſten Menſchen und eine erſte Sünde als Thatſache anzunehmen, ſo erhellt doch, daß dieſe Annahmen in keinem inneren Zuſammenhange mit dem Ganzen ihres anthropologiſchen Syſtems ſtehen konnten, daß ſie für daſſelbe vielmehr gleichgültig blieben; denn nach der Vorausſetzung jener ſo aufgefaßten moraliſchen Freiheit konnte der ſittliche Zuſtand der menſchlichen Natur keine weſentliche Veränderung erleiden, immer blieb dieſelbe Wahlfähigkeit zwiſchen dem Guten und Böſen.

Hiermit ſteht noch eine andere dogmatiſche Folgerung in Verbindung. Pelagius ſetzt die mit dem moraliſchen Vermögen von Gott als dem Schöpfer ausgerüſtete menſchliche Natur in die Mitte zwiſchen dem Guten und dem Böſen, Auguſtin aber ſetzt die menſchliche Natur entweder als eine in dem urſprünglichen Zuſtande ſich befindende, in Gemeinſchaft mit dem Urquell des Guten, als demſelben dienend

mit Freiheit, deſſen naturgemäßes Organ, oder entfremdet von der höheren Macht des Guten, deren Organ zu ſeyn die menſchliche Natur beſtimmt iſt, unterjocht von der fremdartigen Macht des Böſen. Die moraliſche Kraft des Menſchen weiſet nach dem Auguſtin hin zu dem Urquell des Guten, von dem allein alles Gute herfließen kann, zu Gott, die Gemeinſchaft mit welchem das höchſte Gut der vernunftbegabten Weſen iſt, außerhalb welcher Gemeinſchaft nur das Böſe iſt. Es ergiebt ſich daher der Gegenſatz: Das Leben in der Gemeinſchaft mit Gott, das göttliche Leben, die Herrſchaft des Guten, die Natur der Gnade untergeordnet, und von der andern Seite die Entfremdung von Gott durch die Richtung des von dem höchſten Gute abgefallenen Willens, die Selbſtſucht, die Sünde. Die pelagianiſche Idee von der Freiheit hingegen läßt kein ſolches die Natur umbildendes und verklärendes göttliches Lebensprincip, keinen ſyſtematiſch begründeten Gegenſatz zwiſchen natura und gratia zu. Gott hat die menſchliche Natur wie mit allen zur Vollziehung ihrer Beſtimmung erforderlichen Anlagen und Kräften, alſo auch mit der ſittlichen Kraft zur Ausübung alles Guten ausgeſtattet. Dies unwandelbare Vermögen iſt das Werk Gottes allein. Es kommt nur auf den Menſchen an, daß er durch ſeinen Willen dieſes vom Schöpfer ihm mitgetheilte Vermögen anwende und dadurch das werde, wozu ihn Gott beſtimmt hat. Das Können kommt von Gott, das Wollen und Seyn vom Menſchen. [1])

Auguſtin aber ſetzt den Menſchen nicht gleichwie Pelagius, nachdem ihm der Schöpfer einmal Vernunft und freien Willen, die Fähigkeiten zur Erkenntniß und Ausübung des Wahren und Guten gegeben, nun in der Anwendung der-

---

1) Pelagius bei Auguſtin de gratia Christi c. 4: Primum illud, id est posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit: duo vero reliqua, hoc est velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt.

ſelben ganz ſich ſelbſt überlaſſen, ſondern auch von dieſer Seite in der abſoluten und ſteten Abhängigkeit von Gott als dem alleinigen Urquell alles Seyns und alles Wahren und Guten. Die Anlagen der vernünftigen Geſchöpfe ſind nichts in ſich Abgeſchloſſenes und Selbſtgenugſames, ſondern nur Organe, das in ſich aufzunehmen, ſich anzueignen und zu offenbaren, was ihnen durch die Gemeinſchaft mit jener abſoluten Quelle des Wahren und Guten mitgetheilt wird. Ähnlich wie das Auge zur Sonne ſich verhält, ſo verhält ſich die Vernunft zu Gott. [1]) Durch dies Princip mußte er dahin geführt werden, eine Abhängigkeit aller vernünftigen Weſen, nicht bloß des Menſchen, von der gratia (der inneren Offenbarung und Mittheilung Gottes, der göttlichen Lebensgemeinſchaft) zur Erreichung ihrer Beſtimmung zu ſetzen. Und es geht daraus hervor, daß nach dem Auguſtinus dieſe Abhängigkeit nicht erſt von der Trübung der ſittlichen Natur des Menſchen ausging, ſondern in dieſer gleichwie in der Natur aller vernunftbegabten Geſchöpfe urſprünglich angelegt war. Gott der abſolute, autonomiſche Geiſt, ohne die Gemeinſchaft mit welchem, ohne deſſen Beiſtand kein kreatürlicher Geiſt, weder Engel noch Menſch, im Guten, in der geſunden Entwickelung ſeines gottverwandten Weſens verharren kann. Wäre ein ſolcher Beiſtand den Engeln und dem erſten Menſchen nicht verliehen worden, ſo wäre ihr Abfall von Gott kein verſchuldeter. Es hätte ihnen das für ſie zum Verharren in dem urſprünglichen Zuſtande erforderliche Mittel gefehlt. [2]) Es

---

1) Z. B. die Worte Auguſtins: Sicut corporis oculus non adjuvatur a luce, ut ab eadem luce clausus aversusve discedat, ut autem videat, adjuvatur ab ea, neque hoc omnino nisi illa adjuverit, potest: ita Deus, qui lux est hominis interioris, adjuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram, sed secundum ejus justitiam boni aliquid operemur. De peccatorum meritis et remissione l. II. §. 5.

2) Si hoc adjutorium vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino

ſollte in der Entwickelung der vernünftigen Geſchöpfe zuerſt hervortreten, was der freie Wille durch ſich ſelbſt vermöge, damit wenn derſelbe ſich deſſen würdig gezeigt hätte, die höhere Macht der Gnade hinzukommen ſollte, die vernünftige Kreatur zu verklären, zu ihrer Vollendung ſie zu führen. So gelangten die Engel, indem ſie durch ihren freien Willen der göttlichen Gnade treu blieben, zu jenem höheren Maaße der Gnade, vermöge deſſen ſie nicht mehr fallen zu können ſicher wurden, zur Unwandelbarkeit des göttlichen Lebens, jener Fülle der Liebe, welche nichts Selbſtiſches aufkommen läßt. Und dazu würde auch der erſte Menſch gelangt ſeyn, wenn er jene Bedingung erfüllt hätte, durch die Richtung ſeines freien Willens Gott treu geblieben wäre. [1])

So kommen wir hier zu einer Differenz, welche aus den verſchiedenen Vorſtellungen über das empiriſch Gegebene, den gegenwärtigen Zuſtand der menſchlichen Natur nicht abzuleiten iſt, ſondern denſelben vorangeht, obgleich dieſe Differenz mehr von dem ſpekulativeren und ſyſtematiſcheren Auguſtinus, als von den ihre Theorie nicht ſo tief begründenden Pelagianern hervorgehoben wurde, — eine verſchiedene Anſicht von dem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott in dem urſprünglichen Zuſtande ſelbſt, wie der Menſch auch in dieſem Zuſtande von der Gnade Gottes abhängig war,

---

adjutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent, adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. Augustin. de correptione et gratia §. 32.

1) Deum sic ordinasse angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium. Das Ziel, zu dem die guten Engel durch ihre beharrliche Willensrichtung gelangten, donec istam summae beatitudinis plenitudinem tanquam praemium ipsius permansionis acciperent, id est, ut magna per spiritum sanctum data abundantia caritatis Dei, cadere ulterius omnino non possent et hoc de se certissime nossent. Und von dem erſten Menſchen: In quo statu recto ac sine vitio, si per ipsum liberum arbitrium manere voluisset, profecto sine ullo mortis et infelicitatis experimento acciperet illam merito hujus permansionis beatitudinis plenitudinem. L. c. §. 27. 28.

die er mit ſeinem freien Willen ſich aneignen und durch die allein er das Gute vollbringen konnte.[1]) Der verſchiedenen Art, wie der gegenwärtige Zuſtand der menſchlichen Natur betrachtet wurde, lag zum Grunde eine verſchiedene Auffaſſung von dem Verhältniſſe der vernünftigen Kreatur zu Gott, des Natürlichen zum Übernatürlichen. Wenn die conſequente Durchführung der pelagianiſchen Principien für die Anerkennung von etwas Übernatürlichem gar keinen Anſchließungspunkt gewährt, iſt hingegen der Anſchließungspunkt für das ſupranaturale Element in dem Syſtem Auguſtins von Anfang an gegeben. Nach ſeiner Auffaſſung iſt die Natur des vernünftigen Geiſtes eine ſolche, daß ſie nur in der Hingebung an ein übernatürliches, göttliches Element ihr wahres Leben, die Verwürklichung ihrer Beſtimmung finden kann. Und ſeine Anſchauungsweiſe entſpricht hier dem, was die älteren Kirchenlehrer über das Verhältniß des Bildes Gottes zur Ähnlichkeit mit Gott ausſagten.[2]) Aus dieſer zum Grunde liegenden Anſchauungsweiſe ergiebt ſich nun bei Auguſtin die Lehre, daß, indem der Menſch durch ſeinen freien Willen von Gott als dem Urquell alles Guten ſich entfremdete, der ſich ſelbſt überlaſſene freie Wille nur noch zum Böſen tüchtig war und er einer neu hinzukommenden Gnade bedurfte, um zum Guten zurückgeführt zu werden, ſo daß ſich hier nun diejenigen Punkte anſchloſſen, welche in dem Streite zwiſchen beiden Syſtemen beſonders zur Sprache kamen.

Wir können dieſe Differenz aber noch weiter zurückführen zu einer Verſchiedenheit in der Auffaſſung des Verhältniſſes der Schöpfung zum Schöpfer, wenngleich dieſe Verſchiedenheit bei dem Streite ſelbſt nicht zur Sprache kam.

---

1) Habuit primus homo gratiam, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset, et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset. Liberum arbitrium ad malum sufficit; ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono. L. c. §. 31.

2) S. Bd. II. 2te Aufl. S. 1057.

Dem Pelagianismus liegt die Anſicht zum Grunde, daß, nachdem Gott die Welt einmal geſchaffen und ſie mit allen zu ihrer Erhaltung und Entwickelung erforderlichen Kräften ausgeſtattet, er ſie mit den ihr verliehenen Kräften und nach den in ſie gelegten Geſetzen fortgehen laſſe, ſo daß die fortwürkende Thätigkeit Gottes etwa nur auf die Erhaltung der Kräfte und Fähigkeiten, nicht aber auf den Concurſus zur Entwickelung und Ausübung derſelben ſich beziehe. Auguſtin hingegen ſetzt die Erhaltung durch Gott als eine fortgehende Schöpfung, und das Leben und die Thätigkeit der Geſchöpfe im Ganzen und Einzelnen als auf der allmächtigen und allgegenwärtigen Thätigkeit Gottes ruhend und dadurch bedingt, in einer abſoluten Abhängigkeit von derſelben in jedem Moment beſtehend. [1])

Wenngleich dieſe Differenz bei dem Streite ſonſt im Allgemeinen nicht weiter hervorgehoben wurde, ſo erkannte doch Hieronymus, daß Alles darauf zurückzuführen ſey, und er machte den Pelagianern den Vorwurf, daß ſie die abſolute Abhängigkeit des Geſchöpfs vom Schöpfer läugneten, daß ſie den Menſchen durch dieſe Unabhängigkeit, welche ſie ihm in Beziehung auf ſeine Thätigkeiten beilegten, Gott gleichſetzten; er hielt ihnen entgegen die Worte Chriſti bei Joh. 5, 17 von der nicht ruhenden, ſondern in der Schöpfung immer fortwürkenden Thätigkeit Gottes. [2]) Und in

1) Z. B. die Worte des Auguſtin: Deus, cujus occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili praesentia facit esse quicquid aliquo modo est, in quantumcunque est, quia nisi faciente illo non tale vel tale esset, sed prorsus esse non posset. De civitate Dei l. XII. c. 25. Vergl. das oben über Auguſtins Lehre von der Schöpfung und Erhaltung Geſagte, S. 806.

2) Hieronymus in epistola ad Ctesiphontem: Istiusmodi homines per liberum arbitrium non homines propriae voluntatis, sed Dei potentiae factos se esse jactitant, qui nullius ope indigent. Sciamus nos nihil esse, nisi quod donavit, in nobis ipse servaverit. Joh. 5, 17. Non mihi sufficit, quod semel donavit, nisi semper donaverit. Audite quaeso, audite sacrilegum (wäre nun das Nachfolgende würklich von Pelagianern geſagt worden, ſo würde daraus folgen, daß auch

gewiſſer Hinſicht läßt ſich allerdings ſagen, daß nicht bloß der begrifflichen Entwickelung nach dieſe Differenz die urſprünglichſte iſt, ſondern auch die urſprünglichſte Grundverſchiedenheit in Hinſicht der Stellung des religiöſen Bewußtſeyns ſich hier zu erkennen giebt; denn die Art, wie das religiöſe Bewußtſeyn zu Gott als Erlöſer ſich ſtellt, hat ja zu ihrer Vorausſetzung die Art, wie daſſelbe zu Gott als Schöpfer ſich ſtellt. Das allgemeine Bewußtſeyn der abſoluten Abhängigkeit von Gott iſt das urſprünglichſte, und aller Unterſchied des religiöſen Lebens hängt zuletzt davon ab, wie jenes ſich entwickelt und geſtaltet hat.

Dieſe Verſchiedenheit der Grundideen mußte, wenn ſie mit klarem Bewußtſeyn ausgeſprochen und angewandt wurde, eine bedeutende Verſchiedenheit in den Anſichten von dem Entwickelungsgange der Menſchheit, von dem, was Offenbarung, Erlöſung iſt, zur Folge haben; aber, wie geſagt, es fehlte viel daran, daß Pelagius, Cöleſtius und Julian ſich der ihren Behauptungen zum Grunde liegenden Principien und aller daraus fließenden Folgen klar und beſtimmt bewußt geworden wären.

Aus dem eben Bemerkten geht nun alſo hervor, daß

---

dieſe ſelbſt dieſen Streitpunkt mehr zum Bewußtſeyn gebracht hätten): Si voluero curvare digitum, movere manum, sedere, stare, u. ſ. w.; semper mihi auxilium Dei necessarium erit? Dieſer Gegenſatz wird auch von Oroſius hervorgehoben: Non in solo naturali bono generaliter universis unam gratiam tributam, sed speciatim quotidie per tempora, per dies, per momenta, per ἀτόμας et cunctis et singulis ministrari. Dicit enim scriptura: „Qui facit solem suum oriri super bonos et malos." At tu forte respondes: Ordinem suum composita bene natura custodit ac per hoc Deus elementariis semel cursibus constitutis, facit inde quae facit. Quid ergo de illa sententiae parte, quae sequitur, opinaris? „Dat pluviam super justos et injustos." Utique qui dat, cum vult dat, et ubi vult, dat, vel dispensando dispositam constitutionem, vel effundendo proptiam largitatem. S. Orosii apologia de arbitrii libertate ed. Havercamp. p. 607. Vergl. auch die oben S. 1103 angeführten Worte des römiſchen Biſchofs Innocenz.

die Vorſtellungsweiſen des Auguſtinus und der Pelagianer über den Zuſtand des erſten Menſchen, die Beſchaffenheit der erſten Sünde und deren Folgen ſehr von einander verſchieden und in welcher Hinſicht ſie von einander verſchieden ſeyn mußten, obgleich beide Partheien an dieſelbe Quelle, die Erzählung der Geneſis ſich hielten und auch beide Partheien in ihren hermeneutiſchen Grundſätzen und in deren Anwendung, insbeſondere in der buchſtäblichen Auslegungsweiſe mit einander übereinſtimmten. Ein ſolcher Gegenſatz, wie in dem auguſtiniſchen Syſtem zwiſchen der urſprünglichen, noch durch keinen ſittlichen Zwieſpalt getrübten Natur des erſten Menſchen und der Natur ſeiner in dieſem Zwieſpalte begriffenen Nachkommen geſetzt wird, konnte in dem pelagianiſchen Syſtem nicht hervortreten; denn nach dem letztern Syſtem iſt ja die menſchliche Natur ihren geiſtigen, ſittlichen Anlage nach immer dieſelbe geblieben. Alle Menſchen befinden ſich, bis ſie ſelbſt ſündigen, in derſelben Unſchuld, in der ſich Adam vor der erſten Sünde befand. Die Pelagianer vergleichen, wie ſchon ältere, beſonders orientaliſche Kirchenlehrer, an welche ſie ſich ja beſonders anſchloſſen, den Zuſtand des erſten Menſchen mit dem eines unſchuldigen, unerfahrenen Kindes, nur mit dem Unterſchiede, daß, wie es zu ſeiner Erhaltung gefordert wurde, ſeine geiſtigen und leiblichen Kräfte ſchon in einem gewiſſen Grade entwickelt waren. Daraus ſucht der Pelagianer Julian auch die erſte Sünde zu erklären und — wie es das Intereſſe ſeines Syſtems mit ſich brachte, um die Annahme ſo verderblicher Folgen derſelben für die ganze Menſchheit als deſto unhaltbarer darſtellen zu können — ſie als durchaus geringfügig erſcheinen zu laſſen, als Ungehorſam eines unvorſichtigen, den ſinnlichen Reizen leicht ausgeſetzten Kindes. Gott gab dem erſten Menſchen ein Gebot, um ihn zum Bewußtſeyn ſeiner ſittlichen Anlagen und der Freiheit zu bringen. Dies Gebot war ein einfaches, wie es die Kräfte des Kindesalters erforderten, er verlangte von ihm eine Probe ſeines kindlichen Gehor-

ſams. [1]) Aber unerfahren, unvorſichtig, da er noch nicht ſich fürchten gelernt hatte, noch kein Beiſpiel der Tugend vor ſich geſehen, [2]) läßt er ſich durch die Annehmlichkeit der verbotenen Frucht anziehen und durch das Zureden der Frau beſtimmen. Dieſer Reiz der Sinnenluſt war an und für ſich nichts Schlechtes, dieſer gehört zur ſinnlichen Natur des Menſchen, die er mit den Thieren gemein hat, und er rührt alſo vom Schöpfer ſelbſt her. [3]) Nur daß der Wille ſich verleiten läßt, dem Sinnenreize folgend, das göttliche Gebot zu übertreten, das iſt Sünde zu nennen. Auguſtin hingegen ſetzt den großen Unterſchied zwiſchen dem erſten Menſchen und allen nachfolgenden darin, was Grund von allem Übrigen iſt, daß er ſich in der ungetrübten Gemeinſchaft mit Gott befand, für die er beſtimmt war, dadurch alle Kräfte ſeiner Natur geſteigert, Höheres und Niederes in gänzlicher Harmonie mit einander würkend. Der menſchliche Körper war zwar noch nicht gleich dem verherrlichten, den wir nach der Auferſtehung erhalten werden, aber da noch kein Zwieſpalt in der menſchlichen Natur vorhanden war, ſo war er das ohne Widerſtreit dienende Organ der von dem Geiſt Gottes regierten Seele, und der Menſch würde, wäre er dem göttlichen Willen treu geblieben, unmittelbar, ohne den gewaltſamen Übergang eines Todeskampfes, zu einem höheren, unwandelbaren und unvergänglichen Daſeyn übergegangen ſeyn. Sonach liegt nun nach der Anſicht Auguſtins das Gewicht der erſten Sünde nicht in der äußerlichen Beſchaffenheit der That an und für ſich und der Art des Gegenſtandes, auf den ſie ſich bezog. Auguſtin hatte überhaupt, wie wir ſchon bei anderen Veranlaſſungen bemerkten, als Sittenlehrer das große Verdienſt, daß er einer dem Maaßſtabe der Sittlich-

---

1) Interdictu unius pomuli testimonium devotionis expetitur.

2) Rudis, imperitus, incautus, sine experimento timoris, sine exemplo justitiae.

3) Opus imperf. l. IV. c. 38.

keit widerſtreitenden quantitativen Schätzung ſich entgegenſtellte und vielmehr das Weſen der Geſinnung beſonders hervorhob. Die Größe der Schuld beſtand eben darin, daß der Menſch, noch nicht in der ſittlichen Knechtſchaft ſich befindend, an der ſeine Nachkommen leiden, mit freiem Willen das Geſetz Gottes übertrat. Die Erklärung aus dem Sinnenreiz von außen her konnte Auguſtin nicht gelten laſſen. Eine ſolche Verſuchung ſetzt ſchon die innere Verderbniß voraus, ein ſolcher Kampf des Fleiſches wider den Geiſt konnte in jenem Sitze des Friedens nicht ſtattfinden. Der dem göttlichen Willen untergeordnete Wille des Menſchen erhielt auch die Sinnlichkeit als dienendes Organ der Seele gehorſam. Erſt nachdem der Menſch durch die innere That, den Gegenſatz der Selbſtſucht, des Eigenwillens gegen den göttlichen Willen, von dieſem abgefallen und ſomit der Grund alles andern Zwieſpaltes hervorgetreten war, konnte der Reiz der Sinnenluſt ihn zur Übertretung des göttlichen Geſetzes verleiten. [1]) Daher verbreitete ſich nun der Zwieſpalt in alle Theile der menſchlichen Natur, daher alle phyſiſchen und moraliſchen Übel und der Tod als Strafe der Sünde. Alles Dies ging von dem erſten Menſchen auf ſeine Nachkommen über. Wie in dem erſten Menſchen die Selbſtſucht, die in dem Gegenſatze gegen den göttlichen Willen auftritt, die Quelle und Princip aller Sünde iſt, ſo auch bei dem ganzen Geſchlechte. Daraus erſt geht die dem Geſetz der Vernunft widerſtrebende Sinnenluſt (die concupiscentia) hervor; in Beziehung auf dieſen Widerſtreit, welchen die Pelagianer als etwas von dem menſchlichen Organismus Unzertrennliches und daher an und für ſich Unſchuldiges betrachteten, nannte ſie Auguſtin etwas Sündhaftes. Nicht die Sinnlichkeit an und für ſich, aber die Macht, welche die Sinnenluſt irgend einer Art über den für ein höheres Leben beſtimmten Geiſt des Menſchen aus-

1) In paradiso ab animo coepit elatio et ad praeceptum transgrediendum inde consensio. c. Julian. l. V. §. 17.

übt, der Widerſtreit zwiſchen dem Sinnlichen und Geiſtigen erſchien ihm als Folge jenes erſten Zwieſpaltes und als etwas Sündhaftes, das verſtand er unter der concupiscentia.[1]) Geneigt war aber auch ſein nach freiem Geiſtesleben ſich ſehnender erhabener Geiſt, in jeder den Menſchen afficirenden Sinnenluſt, inſofern ſie auf die Seele zurückwürkt und ſie in ihrem rein geiſtigen Leben ſtört und hemmt, eine Spur jener ſelbſtverſchuldeten Knechtſchaft zu ſehen.[2]) Da Auguſtin von dem Ideal einer über die Sinnlichkeit herrſchenden Vernunft ausging, nur in Allem, was dieſer naturgemäßen Herrſchaft entgegenſteht, eine Äußerung und ein Ergebniß jenes inneren Zwieſpaltes erblickte, ſo war es demnach ein ungerechter Vorwurf, wenn ihn die Pelagianer deshalb beſchuldigten, daß er als Manichäer das Fleiſch und deſſen Affektionen an und für ſich für etwas Böſes und von einem böſen Princip Herrührendes halte, — wobei wir nicht läugnen wollen, daß in der Art, wie Auguſtin die Grenzen zwiſchen dem rein Natürlichen und dem Sündhaften beſtimmte, der Einfluß der ascetiſchen Richtung in der Sittenlehre ſeiner Zeit und die Reaction ſeines nach vollkommener Reinheit ſtrebenden edlen Geiſtes gegen die Macht der Sinnlichkeit, von der er am meiſten zu leiden und mit der er am meiſten zu kämpfen gehabt, ſich erkennen läßt. Dem Julian, welcher die Macht der ſinnlichen Begierden aus der Natur, die der Menſch mit den Thieren gemein habe, ableitete, antwortete Auguſtin, daß der Menſch in dieſer Hinſicht mit den Thieren nicht verglichen werden könne: bei den Thieren könne kein Kampf des Fleiſches und Geiſtes ſtattfinden, aber der Menſch ſollte durch den Geiſt

1) Nicht die sentiendi vivacitas, ſondern die libido sentiendi, quae nos ad sentiendum, sive consentientes mente, sive repugnantes, appetitu carnalis voluptatis impellit. c. Julian. l. IV. §. 65.

2) Quis autem mente sobrius non mallet, si fieri posset, sine ulla mordaci voluptate carnali vel arida sumere alimenta, vel humida, sicut sumimus haec aëria?

ſeine ſinnliche Natur beherrſchen. Daß er durch die Macht der nicht von ſeinem vernünftigen Willen abhängigen ſinnlichen Triebe den Thieren gleich geworden, iſt eben eine Folge jenes erſten Zwieſpaltes zwiſchen dem menſchlichen und dem göttlichen Willen. [1])

Auguſtin nahm nun aber nicht allein an, daß dieſe Knechtſchaft unter dem Princip der Sünde, durch welche dieſe ſich ſelbſt ſtrafe, von dem Stammvater der Menſchheit auf alle ſeine Nachkommen übergegangen ſey, ſondern auch, daß die erſte Sünde als That der ganzen Menſchheit zugerechnet werde, Fortpflanzung der Schuld und der Strafe [2]) von Einem auf Alle. Dieſe Theilnahme Aller an der Sünde Adams machte ſich Auguſtin dadurch anſchaulich, daß Adam der Repräſentant des ganzen Geſchlechts geweſen, daß er in dem erſten Keime die ganze menſchliche Natur und Gattung, wie ſie ſich von ihm aus entwickelte, in ſich getragen. [3]) Und dieſe Annahme konnte ſich mit der ſpekulativen Denkform Auguſtins verſchmelzen, da er einen platoniſch-ariſtoteliſchen Realismus in der Lehre von den allgemeinen Begriffen ſich angeeignet hatte, und dieſelben als die in den einzelnen Dingen der Gattung realiſirten Urbilder ſich dachte. Die Auffaſſung der Stelle Röm. 5, 12, [4]) welche eine Beſtätigung ſeiner Theorie ihn hier finden ließ, war ja eine in der lateiniſchen Kirche ſchon herrſchend gewordene. Auf

1) Fatere secundum Christianam fidem, etiam istam esse hominis poenam, quod comparatus est pecoribus insensatis et similis factus est iis. Carnis concupiscentia homini est poena, non bestiae, in qua nunquam caro adversus spiritum concupiscit. Opus imperf. c. Julian. l. IV. c. 38.

2) Propagatio reatus et poenae.

3) Z. B. de peccatorum meritis et remissione l. III. §. 14: In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt.

4) Das in quo omnes peccaverunt, wo er das in quo auf Adam bezog.

alle Fälle aber iſt der Einfluß der eigenthümlichen philoſophiſchen Denkform Auguſtins, wie der Einfluß der exegetiſchen Überlieferung und ſeiner exegetiſchen Beſchränktheit hier nicht ſo hoch anzuſchlagen; denn jene Auffaſſungsweiſe hatte einen tieferen Grund in dem chriſtlichen Bewußtſeyn, wie wir dies ſchon früher bemerkt haben.

Pelagius und ſeine Anhänger hingegen läugneten alle jene phyſiſchen und moraliſchen Folgen der Sünde des erſten Menſchen für das ganze Geſchlecht. Eine Zurechnung fremder Sünde widerſtreitet nach ihrer Meinung der Gerechtigkeit Gottes, eine Fortpflanzung der Sünde dem Begriff der Sünde und des freien Willens; die Sünde iſt nicht Sache der Natur, ſondern nur Selbſtbeſtimmung des freien Willens, ſie kann daher nicht von Einem auf den Andern übergehen. „Der Einzelne ſelbſt — ſagt Julian — kann durch Eine Sünde in ſeiner ſittlichen Natur nicht verändert werden, er behält dieſelbe Freiheit des Willens, die begangene Sünde ſchadete dem erſten Menſchen nicht mehr, da er ſie bereut hatte. Wie ſollte alſo die ganze menſchliche Natur dadurch haben verderbt werden können?" Der Satz des Auguſtinus, daß die Sünde ſich ſelbſt ſtrafte durch ſittliche Knechtſchaft, daß die Sündhaftigkeit zugleich Quelle anderer Sünden und Strafe der Sünde ſey, dieſen Satz konnte Julian ſo wenig verſtehen, daß er darin eine Gottesläſterung ſah, als ob Gott die Sünde dadurch ſtrafe, daß er den Menſchen in noch mehrere Sünden ſtürze. [1])

---

1) S. opus imperf. l. IV. c. 35. Die tiefe Stelle Röm. 1, 28 von der Wechſelwürkung der ſittlichen und der intellektuellen Verfinſterung, welche Auguſtin als Beleg für ſeinen Satz angeführt hatte, dieſe Stelle wußte Julian ſo wenig zu verſtehen, daß er durch Annahme einer hyperboliſchen Metonymie die Tiefe des Gedankens auszuleeren kein Bedenken trug. Seinen Abſcheu vor ſolchen Sünden auszudrücken, habe der Apoſtel gleichſam geſagt: Non tam reos quam damnatos sibi tales videri. Doch weiß Auguſtin dem Julian nachzuweiſen, daß er ſelbſt etwas dieſem Gedanken Ähnliches hatte ſagen müſſen, den er in einer andern Form ſo abgeſchmackt fand, die Worte des Julian: Justissime enim sibi

Die Pelagianer wollten nichts Anderes gelten laſſen, als daß Adam durch ſein Beiſpiel ſeinen Nachkommen geſchadet habe, und darauf bezogen ſie alle neuteſtamentlichen Stellen von dem Zuſammenhange zwiſchen der erſten Sünde und den Sünden des ganzen Geſchlechts. [1]) Was aber die phyſiſchen Übel und den Tod betrifft, ſo ſuchten Pelagius und ſeine Anhänger, wie beſonders Julian dies entwickelte, zu zeigen, daß dieſes alles in dem Weſen des menſchlichen ſinnlichen Organismus von Anfang an durch den Schöpfer ſo angelegt ſey, und nach der Beſtimmung und dem Entwickelungsgange der menſchlichen Natur nicht anders ſeyn konnte. Pelagius verſtand die von dem Tode als Strafe der Sünde handelnden Stellen des Römerbriefes von dem geiſtigen Tode. [2])

Die Frage von der Fortpflanzung der Sündhaftigkeit konnte leicht zuſammenhängen mit der ſeit den Zeiten des Tertullianus und des Origenes viel beſprochenen Frage über

---

bonus homo malusque committitur, ut et bonus se fruatur et malus se ipse patiatur. c. Julian. l. V. §. 35.

1) Leicht konnte Julian Auguſtins Erklärung des ἐφ᾽ ᾧ widerlegen und zeigen, daß es propter quod verſtanden werden müſſe; aber leicht konnte auch Auguſtin die Erklärung des ganzen Sinnes, nach welcher es ſich nur auf die Würkung des durch Adam gegebenen Beiſpiels beziehen ſollte, in ihrer Nichtigkeit darſtellen. c. Julian. l. VI. §. 75. Der Apoſtel — meinte Julian — habe bloß Adam und nicht Adam und Eva zugleich genannt, da doch beide geſündigt, eben deshalb, damit man bloß an die Würkung eines gegebenen Beiſpiels, nicht an eine Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung denken ſollte. Opus imperf. l. II. c. 56. Merkwürdig iſt, daß Pelagius ſelbſt das in quo ebenſo wie Auguſtin erklärte, nach ſeiner Dogmatik aber einen andern Sinn daraus ableitete: Hoc est in eo, quod omnes, peccaverunt, e x e m p l o Adae peccant.

2) Zu Röm. 5, 12 ſagt Pelagius: Nunc apostolus mortem animae significat, quia Adam praevaricans mortuus est, sicut et propheta dicit: Anima quae peccat, ipsa morietur. Transivit enim et in omnes homines, qui naturalem legem praevaricati sunt. Wie wichtig es ihm war, daß dies ſo verſtanden werde, erhellt aus der Bemerkung bei Röm. 8, 12: Manifeste nunc ostendit, quia non de communi et naturali morte superius fecerit mentionem.

den Urſprung und die Fortpflanzung der Seelen. Wir bemerkten früherhin, wie Cöleſtius dieſen Zuſammenhang benutzte, um beide Fragen aus dem Gebiete deſſen, was das Intereſſe des Glaubens und der Kirchenlehre angehe, zu entfernen und ſie zu denjenigen Gegenſtänden, worüber unbeſchadet der Glaubenseinheit eine Meinungsverſchiedenheit ſtattfinden könne, zu rechnen. Doch nannte Pelagius die Lehre von der propagatio peccati per traducem, was nach ſeiner Meinung mit der Lehre von der Erbſünde zuſammenfällt, wo er ſich ohne Rückſicht ausſpricht, etwas Wahnſinniges. [1]) Dagegen ſuchte hier Auguſtin das dogmatiſch Wichtige, das in der Lehre der heiligen Schrift und in dem Zuſammenhange des Chriſtenthums ſicher Begründete von dem, was vielmehr Sache der Spekulation ſey und worüber die heilige Schrift keine ſichere Entſcheidung gebe, zu ſondern. Unerſchütterlich veſt war ihm die Überzeugung, daß Sünde und Schuld von dem erſten Menſchen ſich auf alle verbreitet hätten, und eben ſo ſicher war es ihm, daß jede mit dieſer Vorausſetzung ſtreitende Anſicht nicht anders als falſch ſeyn könne. Aber er wagte nicht ſo darüber abzuſprechen, ob der Kreatianismus oder der Traducianismus anzunehmen ſey, obgleich er wohl erkannte, welche Vortheile die letztere Auffaſſung ſeinem Syſtem darbiete, und obgleich dieſelbe ſeit dem Tertullian von Vielen in der abendländiſchen Kirche mit der Lehre von der Fortpflanzung der Sündhaftigkeit verbunden worden. Wahrſcheinlich hinderte ihn doch die Beſorgniß, mit dem Tertullian in ſinnliche Vorſtellungen von dem Weſen der Seele zu fallen, ſich für eine Anſicht zu entſcheiden, die ihm ſonſt ſo nahe liegen mußte. Von der andern Seite bemerkte er auch wohl die allerdings nicht zu löſenden Schwierigkeiten, welche der Kreatianismus ſeiner Glaubenslehre übrig ließ. Der von Hieronymus für dieſe Anſicht geltend gemachte

---

1) Pelagius ſagt bei Röm. 7, 8: Insaniunt, qui de Adam per traducem asserunt ad nos venire peccatum.

Grund von der nicht ruhenden, ſondern immer fortwürkenden ſchaffenden Thätigkeit Gottes, nach Joh. 5, 17, [1]) ſchien ihm kein hinreichender Beweis zu ſeyn; denn er bemerkte dagegen, daß auch bei aller Fortpflanzung in der Natur die fortwürkende ſchaffende Thätigkeit Gottes vorausgeſetzt werde. [2]) Die heilige Schrift ſchien ihm für keine Auffaſſungsweiſe eine ſichere Gewähr zu geben, und ſo kam er denn zu dem Bekenntniſſe des Nichtwiſſens, welches einem Manne von dieſem ſpekulativen Geiſte gewiß ein Opfer der Selbſtverläugnung ſeyn mußte. „Wo die Schrift kein ſicheres Zeugniß gebe, — ſchloß er — müſſe menſchliche Anmaßung ſich hüten, für das Eine oder das Andere zu entſcheiden. Wäre es dem Menſchen zum Heile nothwendig, etwas darüber zu wiſſen, ſo würde die Schrift mehr darüber ſagen.“ [3])

Obgleich die Pelagianer ein angeſtammtes Verderben der menſchlichen Natur läugneten, ſo kamen ſie doch mit dem Auguſtinus in der Anerkennung des Erfahrungsſatzes überein, daß das Böſe in der Menſchheit eine immer größere Herrſchaft erlangt habe: ſie nahmen eine ſtufenweiſe Ver-

---

1) S. Hieronymus contra errores Joannis Hierosolomytani §. 22. Vol. II. 1. 427. ed. Vallarsi.

2) De anima et ejus origine lib. I. §. 26: Ipse quippe Deus dat, etiamsi de propagine dat.

3) De peccatorum remissione l. II. §. 59. Einem jungen Manne, Vincentius Victor in Mauretania Caesareensis, mißfiel dieſes Bekenntniß des Nichtwiſſens von einem ſo angeſehenen Kirchenlehrer wie Auguſtinus. Er ſchrieb gegen ihn ein Buch, in welchem er, mit beſchränktem Verſtande Alles begreifen wollend, viel Abgeſchmacktes und Unklares ſagte, und er ſcheute ſich nicht, auf den Auguſtin die Worte des Pſ. 48, 13 nach der Vulgata anzuwenden: Homo in honore positus non intellexit; comparatus est pecoribus insensatis et similis factus est illis. Zu ihm ſagt Auguſtin in dem zur Widerlegung ſeiner Schrift verfaßten Werke de anima et ejus origine lib. I. §. 26: Istum autem non ego vicissim, quasi rependens maledictum pro maledicto, pecoribus camparo, sed tanquam filium moneo, ut quod nescit, se nescire fateatur, neque id, quod nondum didicit, docere moliatur.

ſchlimmerung derſelben an; dadurch begründeten ſie die Nothwendigkeit der Gegenwürkungen durch die verſchiedenen Offenbarungen Gottes und der verſchiedenen von Gott angewandten Gnadenmittel. Dieſe Verſchlimmerung erklärten ſie bei der Menſchheit im Ganzen, wie bei dem einzelnen Menſchen, aus der Macht der ſchlechten Gewöhnung, durch welche das Schlechte wie zur zweiten Natur geworden ſey. [1]) Doch da die menſchliche Natur in urſprünglicher Reinheit auf die Welt kommt, kein fremdartiges Princip ihr einwohnt, ſo kann nach ſolchen Vorausſetzungen dieſe Erſcheinung, von welcher die Erfahrung zeugt, immer nur als etwas Zufälliges betrachtet werden. Es kann Ausnahmen von dieſer Allgemeinheit geben, Solche, welche durch Entwickelung der Kräfte ihrer ſittlichen Natur vermöge ihres freien Willens bis an's Ende in vollkommener Heiligkeit gelebt haben. In ſeinen öffentlichen Erklärungen [2]) wollte ſich zwar Pelagius nie beſtimmt darüber erklären; aber in ſeinem Commentar über den Brief an die Römer ſagt er bei der Stelle 5, 12, das Wort „Alle" ſey hier nur zu verſtehen von Denen, welche geſündigt hätten wie Adam, nicht von Solchen wie Abel, Iſaak und Jakob; der Apoſtel nenne Alle, weil gegen die Menge der Sünder die wenigen Gerechten nichts ausmachen. In ſeinem Buche vom freien Willen führte er mehrere Beiſpiele von Männern und Frauen aus der Bibel an, und er ſchloß, die ſchon vorherrſchende abergläubiſche Verehrung vor der Maria benutzend, mit dem Beiſpiele von dieſer, welche eine Sündenloſe zu

---

1) Z. B. epistola ad Demetriadem c. 8: Longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo, paulatimque per multos corrupit annos, et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae. So erklärten ſie die Stelle von dem Geſetz in den Gliedern Röm. 7 von dieſer Macht der ſchlechten Gewohnheit. Die Worte des Pelagius bei Auguſtin de gratia Christi §. 43, des Julian im opus imperf. l. I. c. 67. Bei Röm. 7, 20 ſagt Pelagius: Non ego, qui invitus, sed consuetudo peccati, quam tamen necessitatem mihi ipse paravi. 2) S. oben.

nennen, der Frömmigkeit nothwendig ſey. [1]) Er meinte, in anderen Zeiten, in denen ſchon eine große Zahl von Menſchen vorhanden geweſen, hätten wohl nicht die Sünden aller Einzelnen aufgezählt werden können, und man dürfe daher aus der Nichterwähnung nicht auf das Nichtvorhandenſeyn ſchließen. Etwas Anderes ſey es aber in Hinſicht des erſten Anfangs der Menſchheit, als nur vier Menſchen dageweſen wären, und da führe doch die Geneſis von den Dreien unter den Vieren Sünden an, von dem Vierten, Abel, aber keine. Daraus ſey zu ſchließen, daß er ohne Sünde war. Dabei müſſe man ſtehen bleiben und nichts behaupten, was nicht in der heiligen Schrift geſagt ſey. [2]) Eine Argumentationsweiſe, charakteriſtiſch für den Pelagius!

Zwar hätte nach dem Obenbemerkten das Grundprincip des Pelagianismus dahin führen können, eine Entwickelung der Menſchheit nach dem in ihr liegenden Geſetze mit Ausſchließung von allem Übernatürlichen anzunehmen, aber Pelagius und ſeine Freunde blieben durchaus fern von ſolcher Ausdehnung dieſes Princips. Wenngleich die Lehre von einer übernatürlichen Mittheilung göttlichen Lebens, von der gratia in dem ſpezifiſchen Sinne dieſes Wortes, in dem Syſtem des Pelagius keinen ſolchen Anſchließungspunkt

---

1) Augustin de natura et gratia contra Pelagium §. 42: Quam dicit sine peccato confiteri necesse esse pietati. Da er doch aus keinem Worte der Schrift beweiſen konnte, daß Diejenigen, welche er nannte, als Sündenloſe dargeſtellt ſeyn ſollten, gebrauchte er das ſonderbare Argument: De illis, quorum justitiae meminit (Scriptura sacra) et peccatorum sine dubio meminisset, si qua eos peccasse sensisset. §. 43.

2) Certe primo in tempore quatuor tantum homines fuisse referuntur: peccavit Eva, Scriptura hoc prodidit; Adam quoque deliquit, eadem Scriptura non tacuit; sed et Cain peccasse, ipsa aeque Scriptura testata est, quorum non modo peccata, verum etiam peccatorum indicat qualitatem. Quod si et Abel peccasset, et hoc sine dubio Scriptura dixisset, sed non dixit, ergo nec ille peccavit, quin etiam justum ostendit. Credamus igitur quod legimus, et quod non legimus, nefas credamus adstruere. De natura et gratia §. 44.

hatte, wie das Syſtem Auguſtins durch die Auffaſſung des Urſtandes und des Zuſtandes der gefallenen Menſchennatur ihn darbot, ſo konnte ſich jene Lehre doch auch in dem Pelagianiſchen Syſtem der Anerkennung einer ſittlichen Entartung der menſchlichen Natur im Ganzen und der Idee, daß die menſchliche Natur als Geſchöpf noch über das Maaß der ihr urſprünglich von dem Schöpfer verliehenen Anlagen hinaus durch freie Erweiſungen der göttlichen Liebe vervollkommnet werden konnte und ſollte, wohl einigermaßen anſchließen. Eben weil dieſer Begriff in jenem eigenthümlichen Sinne ein dem Geiſte und inneren Zuſammenhange des pelagianiſchen Syſtems fremder war, wurde er hier in einem ſo ſchwankenden, verallgemeinerten Sinne angewandt, auch auf das bezogen, was Auguſtin zur natura gerechnet haben würde, wie Alles, was Mittheilung der Liebe Gottes iſt, mit dieſem Namen bezeichnet und auch die von dem Schöpfer der menſchlichen Natur mitgetheilten geiſtigen und ſittlichen Kräfte mit dieſem Namen belegt. Beides rechneten die Pelagianer zur gratia, ſowohl die in dem Naturzuſammenhange enthaltenen, als die über denſelben hinausgehenden Gaben Gottes. So wandten ſie auch den Begriff der Gnade auf alle Offenbarungen Gottes im alten und im neuen Teſtamente, im Geſetz und im Evangelium an. Zuweilen bezogen ſie ihn auch allein auf das, was durch Chriſtus der Menſchheit verliehen worden, wie wenn Pelagius ſagte, daß die Kraft des freien Willens in Allen ſey, Chriſten, Juden und Heiden, aber in den Chriſten allein durch die Gnade unterſtützt werde.[1]) Sie ſetzten in Beziehung auf jene Gegenwürkungen der göttlichen Heilsanſtalten gegen die ſittliche Entartung der Menſchheit verſchiedene Stufen der Gerechtigkeit. Zuerſt die Erkenntniß Gottes aus der Vernunft und das Geſetz des Lebens, wie es nicht in einem Buchſtaben, ſondern in dem Herzen niedergeſchrieben war,

1) In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia. Augustin. de gratia Christi §. 33.

der Standpunkt der justitia ex natura. Dann die Offenbarung des poſitiven Geſetzes, um das durch die Verderbniß verdunkelte Licht der Natur wieder aufzuhellen, die justitia sub lege. Als aber die Gewöhnung zur Sünde vorherrſchend wurde und das Geſetz zur Heilung zu wenig vermochte, da kam Chriſtus ſelbſt, um unmittelbar ſelbſt, nicht durch ſeine Jünger allein, die gleichſam verzweifeltſte Krankheit zu heilen. Die justitia sub gratia von nun an. [1])

Der Pelagianer Julianus verwahrt ſich gegen die Beſchuldigung, daß von ſeiner Parthei eine das Bedürfniß einer Offenbarung ausſchließende Selbſtgenugſamkeit der Vernunft angenommen werde; er ſagt dagegen, daß wenngleich Gott als Schöpfer der Welt durch die natürliche Vernunft hätte erkannt werden können, doch dieſe auf keine Weiſe fähig geweſen ſey, die Geheimniſſe des Glaubens, wie die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Auferſtehung und viele andere ähnliche Lehren aus ſich ſelbſt zu erkennen. [2]) Er behauptet aber, daß zwiſchen der Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift und den ewigen Wahrheiten, welche er der Vernunft eingepflanzt, kein Widerſpruch ſtattfinden könne, daß insbeſondere die heilige Schrift nichts den Ideen von einem heiligen und gerechten Gott, welche von dem

---

1) De peccato originali §. 30.

2) Opus imperf. l. III. c. 106. Merkwürdig iſt der unbeſtimmte Begriff von dem cultus Dei bei Julian, wie hier Ethiſches und Dogmatiſches, ſittliches Handeln und theoretiſches Erkennen von gewiſſen einzelnen Glaubensſätzen zuſammengeſtellt wird, ohne Nachweiſung eines inneren Bandes zwiſchen Beidem, eines Mittelpunktes im inneren Leben, woraus Beides hervorgehe. Wie der auguſtiniſche Begriff von der gratia ihm fremd war, damit hing es auch zuſammen, daß ihm der Begriff einer ſolchen höheren Einheit fremd ſeyn mußte, welche ein göttliches Lebensprincip giebt, als neue Geſtaltung des ganzen religiös-ſittlichen Bewußtſeyns. Die Worte Julians: Cum enim cultus Dei multis intelligatur modis et in custodia mandatorum, et in exsecratione vitiorum, et in ordine mysteriorum, et in profunditate dogmatum, quae de trinitate vel de resurrectione multisque aliis similibus fides Christiana consequitur.

Gottesbewußtſeyn ſelbſt unzertrennlich ſeyen, Widerſtreitendes enthalten könne. Aus der heiligen Schrift ſelbſt könne daher nichts bewieſen werden, was dieſen allgemeinen und ewigen Vernunftideen entgegen ſey, vielmehr müſſe alles Harte und Dunkle in einzelnen Stellen der heiligen Schrift ſo erklärt werden, daß es mit den Ideen von Gott, welche aus dem klaren Geſammtinhalt der heiligen Schrift hervorgingen, mit jenen Vernunftideen übereinſtimme.[1] Doch in dieſem Grundſatze fand an und für ſich keine weſentliche Differenz zwiſchen dem Julian und dem Auguſtin ſtatt, denn auch dieſer ließ ja keinen wahren Widerſpruch zwiſchen der fides und der ratio gelten. Nur würden wohl die Pelagianer mit dem Auguſtin in Hinſicht der Art, wie die fides der ratio vorangehen und dieſe aus jener ſich entwickeln ſolle, nicht übereingeſtimmt haben.

Pelagius und ſeine Anhänger hielten in ihrer Lehre von der Gnade *nur den Gegenſatz* gegen eine *den freien Willen beeinträchtigende Theorie* beſonders veſt; ſie ſetzten alle Gnadenwürkungen bedingt durch die Richtung

---

1) In dem erſten Buche des opus imperfectum ſagt Julian: Nihil per legem Dei agi potest contra Deum legis auctorem. Durch dies unum compendium könnte gleich jede Behauptung, welche mit der Anerkennung der Heiligkeit oder Gerechtigkeit Gottes ſtreite, zurückgewieſen werden. Die rechte Auslegung muß dazu dienen, einen ſolchen ſcheinbaren Widerſtreit aufzulöſen; denn wo ſich etwas würklich Widerſtreitendes fände, müßte es, als der heiligen Schrift fremd, verworfen werden. Ambigua quaeque legis verba secundum hoc esse intelligenda, quod absolutissimis scripturae S. auctoritatibus et insuperabili ratione firmatur. In einer andern Stelle: Secundum id, quod et ratio perspicua et aliorum locorum, in quibus non est ambiguitas, splendor aperuerit. An einer Stelle l. II. c. 144 gründet er die Anerkennung der Schrift als einer heiligen nicht auf äußerliche Überlieferung, ſondern auf ihre Übereinſtimmung mit der Vernunft, dem Weſen des chriſtlichen Glaubens und die Sittlichkeit ihres Inhalts: Sanctas apostoli esse paginas confitemur non ob aliud, nisi quia rationi, pietati, fidei congruentes erudiunt nos, et Deum credere inviolabilis aequitatis, et praeceptis ejus moderationem, prudentiam, justitiam vindicare.

des freien Willens und alle Gnadenmittel nur würkſam nach Maaßgabe der verſchiedenen Willensrichtungen; ſie läugneten jeden zwingenden Einfluß der Gnade auf den freien Willen. Auguſtin hingegen rechnete als nothwendig zu dem Begriff der Gnade, daß ſie alles meritum ausſchließe, und dazu gehörte nach ſeiner Anſicht jedes Bedingtſeyn der Gnade durch die verſchiedene Empfänglichkeit der Menſchen. Sobald nicht Alles auf Gottes Würkſamkeit allein zurückgeführt wird, ſobald etwas abhängt von der verſchiedenen Art, wie ſich die Menſchen zu der Würkſamkeit Gottes verhalten, ſo iſt der Begriff der Gnade aufgehoben; denn was nach Verdienſt verliehen wird, das iſt nicht mehr Gnade. Dieſen Punkt des Gegenſatzes hoben die Pelagianer hier allein hervor, aber in der That führte ſie ihr Gegenſatz wohl weiter. Sie waren doch eigentlich, wenn ſie mit dem Begriff der Gnade das Übernatürliche bezeichneten, nur geneigt, äußerliche Offenbarungen, Mittheilung gewiſſer Erkenntniſſe, welche die Kräfte der natürlichen Vernunft überſteigen, darunter zu verſtehen. Fremder war ihnen der Begriff einer inneren göttlichen Lebensmittheilung, eines inneren Einfluſſes Gottes auf den Willen und das Bewußtſeyn des Menſchen. Wenngleich ſie unter ihren mannichfachen und unbeſtimmten Erklärungen über den Begriff der Gnade auch Manches ſagten, was an jenes zuletzt erwähnte Merkmal des auguſtiniſchen Begriffs anſtreifte, und wenngleich ſie nie in einem beſtimmten und klarbewußten Gegenſatze dagegen auftraten, ſo mochte ihnen doch wohl der Gedanke vorſchweben, daß durch die Annahme irgend eines ſolchen inneren Einfluſſes Gottes der freie Wille des Menſchen beeinträchtigt werde. Hätten ſie geglaubt, in der Anerkennung dieſes Merkmals würklich mit dem Auguſtin übereinſtimmen zu können, unbeſchadet ihrer Differenz in der Lehre vom freien Willen, ſo lag es ihnen ja ſo nahe, dieſes beſtimmt auszuſprechen, da Auguſtin ſie oft eben gerade von dieſer Seite angriff, daß ſie, wenn auch eine übernatürliche Offenbarung und Erkenntnißmit-

theilung anerkennend, doch jenes **eigenthümliche Merkmal** läugneten. Aber immer zogen ſie ſich dann nur in die Zuſammenſtellung einer Menge von unbeſtimmten Beziehungen der Gnadenmittel, durch welche der freie Wille unterſtützt werde, zurück, um durch die Menge der Ausdrücke zu zeigen, wie fern es von ihnen ſey, die gratia zu läugnen. „Gott unterſtützt uns — ſagt Pelagius [1]) — durch ſeinen Unterricht und ſeine Offenbarung, dadurch, daß er die Augen unſres Herzens öffnet, daß er uns, was im zukünftigen Leben ſeyn wird, offenbart, damit wir nicht von dem Gegenwärtigen hingenommen werden, indem er uns die Nachſtellungen des Satans entdeckt, durch vielartige und unausſprechliche Gaben der himmliſchen Gnade uns erleuchtet." [2]) Philipp. 2, 13: Gott würkt in uns Wollen und Vollbringen, erklärt Pelagius [3]) nur ſo: „Er würkt in uns, daß wir wollen, was gut und heilig iſt, indem er uns den irdiſchen Begierden Ergebene durch die Größe der zukünftigen Herrlichkeit und die Verheißung der Belohnungen entzündet, indem er durch die Offenbarung ſeiner Weisheit den anbetenden Willen zur Sehnſucht nach Gott anregt, indem er uns alles Gute räth." So ſagt auch Julian, daß Gott helfe durch Gebieten, Segnen, Heiligen, Züchtigen, Auffordern, Erleuchten. [4])

Dagegen hebt Auguſtin immer nur jenes Eine Merkmal, worauf Alles ankomme, beſonders hervor. Die Offenbarung des Geſetzes könne an und für ſich dem Menſchen nichts helfen, da ihm zur Erfüllung des Geſetzes die Kraft fehle. Die Offenbarung des Geſetzes könne nur dazu dienen, daß ſie in ihm das Gefühl des Bedürfniſſes nach der

---

1) Bei Augustin. de gratia Christi §. 8.

2) Dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat.

3) L. c. §. 11.

4) Opus imperf. l. III. c. 114: Praecipiendo, benedicendo, sanctificando, coërcendo, provocando, illuminando.

Gnade erwecke, wodurch er allein zur Vollbringung des Geſetzes die Kraft erlangen könne. Die Liebe ſey des Geſetzes Erfüllung; aber die Liebe zu Gott werde nicht durch das Geſetz, ſondern durch den heiligen Geiſt in unſere Herzen ausgegoſſen. [1]) Auf Alles, was die Pelagianer von Offenbarung und göttlichem Unterricht ſagten, konnte Auguſtin ſeinen Begriff von der Gnade, welchen er den eigenthümlich chriſtlichen nannte, nur inſofern anwenden, als eben damit nicht bloß der Begriff von einer äußerlichen Offenbarung, einem äußerlichen Unterricht durch den Buchſtaben, ſondern eine innere Offenbarung durch Einwürkung Gottes auf das innere Leben und Bewußtſeyn des Menſchen, ein lebendiges Erkennen und Anerkennen des Geoffenbarten aus einem neuen göttlichen Leben heraus geſetzt werde. [2])

Mit der Differenz in der Lehre von der Gnade hing auch die Differenz in der Lehre von Chriſtus als dem Erlöſer der Menſchheit und von der Erlöſung zuſammen. Die negative Beziehung des Erlöſungswerkes mußte zwar in dem pelagianiſchen Syſtem beſchränkt werden, da hier ein ſolches Verderbniß der ganzen menſchlichen Natur, wie es nach Auguſtins Lehre aus der Sünde des erſten Menſchen herrührte, nicht angenommen wurde. Aber es konnte doch auch hier die Erlöſung im Gegenſatze gegen jene allmählige Verſchlimmerung und die Macht der Gewohnheit aufgefaßt werden, und dann brauchten ſich die Pelagianer auch hier nur mehr an die Anſchauungsweiſe der orientaliſchen Kirche anzuſchließen. Die Erlöſung wurde in der letztern nicht allein als Heilung und Befreiung der verderbten menſchlichen Natur betrachtet, ſondern noch mehr als Erhöhung, Veredlung, Verherrlichung

1) Proinde per legem gratia demonstratur, ut lex per gratiam compleatur.

2) Haec gratia si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere per se ipsum. De gratia Christi §. 14.

der unvollkommnen, beſchränkten menſchlichen Natur über den Standpunkt hinaus, auf welchen ſie durch die urſprüngliche Schöpfung geſtellt, und über die Kräfte hinaus, welche ihr durch dieſe mitgetheilt worden. So nahmen die Pelagianer allerdings an, daß die von Gott urſprünglich gut geſchaffene menſchliche Natur durch Chriſtus noch beſſer gemacht, zu einer höheren Stufe der Entwickelung, welche in der Kindſchaft Gottes beſtehe, erhoben, mit neuen Kräften ausgerüſtet, einer ſolchen Seligkeit, wie aus der Theilnahme am Gottesreiche hervorgehe, verſichert worden, zu deren Erlangung die Kräfte der Natur nicht hinreichten. [1]) Indeß dieſer Begriff von einer Erhöhung und Erneuerung der menſchlichen Natur durch Chriſtus konnte doch in dem pelagianiſchen Syſtem nicht in ſeiner Tiefe aufgefaßt werden, da die Idee von einer göttlichen Lebensmittheilung durch Chriſtus in dieſem Syſtem nach dem bisher Bemerkten keinen Platz fand.

In dem pelagianiſchen Syſtem erſcheint Chriſtus als der göttliche Lehrer, der ſolche Wahrheiten offenbart, zu deren Erkenntniß die menſchliche Vernunft aus ſich ſelbſt nicht hätte gelangen können. Er offenbarte die vollkommenſte Sittenlehre durch Lehre und Leben, er gab Allen das vollkommenſte Muſter der Heiligkeit. [2]) Wie die Pelagianer ſagten, daß Adam durch das erſte Beiſpiel der Sünde in der Menſchheit ſeinen Nachkommen geſchadet habe, ſo ſtellten ſie nun entgegen das vollkommene Beiſpiel der Tugend, welches Chriſtus gegeben. [3]) Aber freilich ließ ſich nach dem pelagianiſchen Syſtem hier eigentlich kein ausſchließ-

---

1) Die Worte Julians: Christus, qui est sui operis redemptor, auget circa imaginem suam continua largitate beneficia et quos fecerat condendo bonos, facit innovando adoptandoque meliores. c. Julian. l. III §. 8.

2) Exacta in Christo justitiae norma resplenduit. Opus imperf. l. II. §. 188.

3) Sicut ille peccati, ita hic justitiae forma.

licher Vorzug Chriſti nachweiſen, denn nach dieſem Syſtem [1]) gab es ja auch vor Chriſtus Solche, welche das Sitten⸗geſetz vollkommen erfüllten. Der Pelagianer Julianus konnte ſich daher hier nicht anders helfen, als durch eine bloß graduelle Beſtimmung, daß Chriſtus zwar nicht das erſte, aber das größte Muſter der Gerechtigkeit gegeben habe, [2]) auf welche Weiſe ſich nur ſo undialektiſche Denker, wie die Pelagianer waren, ausdrücken konnten. Wobei man aber doch, um ſich etwas darunter zu denken, hinzunehmen muß, daß die Pelagianer Sündenloſigkeit und ſittliche Vollkom⸗menheit unterſchieden haben werden, und daß es nach der pelagianiſchen Lehre etwas noch Vollkommneres giebt als die bloße Geſetzerfüllung, die Werke ſittlicher Vollkommen⸗heit, welche über den Buchſtaben des Geſetzes hinausgehen, mehr als die gewöhnliche [3]) menſchliche Tugend, wie Chri⸗ſtus durch die consilia evangelica dazu Anweiſung gab. Ferner verſchaffte und offenbarte Chriſtus Denen, die an ihn glauben, eine ſolche Seligkeit, von der ſie aus ihrer natürlichen Vernunft nichts wiſſen konnten, und zu der man nur durch die neuen von Chriſtus verliehenen Gnadenmittel gelangen kann. Zu dieſen poſitiven Würkungen Chriſti, als Erlöſers der Menſchheit, kam nun auch noch in Beziehung auf die größere Menge, von der es ja nur wenige Ausnahmen giebt, die Vergebung der Sünden. Durch alles Dies hat Chriſtus viele neue Triebfedern zu ſittlichen Anſtrengungen mitgetheilt, dadurch den Menſchen neue Kraft verliehen, über die ſinnlichen Antriebe, die Reizungen zur Sünde zu ſiegen. Dieſe neuen Triebfedern ſind nämlich die Hoffnung auf die ewige Seligkeit unter der Bedingung der Beobach⸗

---

1) S. oben S. 1146.

2) Justitiae forma non prima, sed maxima, quia et ante quam verbum caro fieret, ex ea fide quae in Deum erat, et in prophetis et in multis aliis sanctis fulsere virtutes.

3) Ähnlich jener Unterſcheidung der Alten zwiſchen einer ἀρετὴ θεῖα und πολιτική, die zum Weſen des Chriſtenthums freilich durchaus nicht paßt, als widerſtreitend dem Princip göttlicher Humanität.

tung der Gebote Chriſti, das zur Nachahmung entflammende Beiſpiel Chriſti, die Dankbarkeit für die erlangte Sündenvergebung, und insbeſondere die Dankbarkeit dafür, daß der Sohn Gottes ſelbſt Menſch geworden und ſein Leben für die Menſchen hingegeben. Man würde den Pelagianern Unrecht thun, wenn man ſagen wollte, daß ſie nur Furcht vor Strafe und Hoffnung auf himmliſche Belohnung als Triebfedern zum Guten geſetzt hätten, wie man nach einigen Äußerungen derſelben meinen könnte. Julian nennt ausdrücklich die durch Offenbarung der Liebe Gottes entzündete Gegenliebe und Dankbarkeit als Hebel zu neuen ſittlichen Anſtrengungen, er bezeichnet einen daraus hervorgehenden ſolchen Standpunkt der Chriſten, auf welchem ſie das Gute thun aus reiner Liebe zu Gott um ſeiner ſelbſt willen, nicht um des äußerlichen Lohnes willen, wie ſie ſich in der Ausübung des Guten auch unter Leiden ſelig fühlen. „Die Fülle der göttlichen Liebe, welche den Dingen das Daſeyn gab, — ſagt Julian — offenbarte ſich darin, daß das Wort Fleiſch wurde und unter uns wohnte. Da Gott von den nach ſeinem Bilde Geſchaffenen Gegenliebe verlangte, ſo zeigte er, wie er Alles aus unausſprechlicher Liebe gegen uns gethan hat, damit wir endlich Den wieder lieben ſollten, welcher ſeine Liebe uns dadurch erwies, daß er ſeines Sohnes nicht ſchonte, ſondern für uns ihn hingab, indem er uns verſprach, daß er, wenn wir von nun an ſeinem Willen gehorchen wollten, zu Miterben ſeines Eingeborenen uns machen wolle." [1]) „Dieſe in unſeren Herzen entzündete Liebe zu Gott würkt ſo viel, — wie Julian, der ſelbſt das Bewußtſeyn hatte, für die Sache Chriſti zu leiden, die Stelle Röm. 5, 3 gut erklärend und anwendend, ſagt [2]) — daß wir nicht allein in der Hoffnung der zukünftigen Güter uns freuen, ſondern mitten unter den Leiden freudig ſind im Beſitz der Tugend, daß wir die Wuth unſrer Verfolger mehr für eine Übung unſrer Geduld

1) Opus imperf. lib. I. c. 94. 2) L. c. lib. II. c. 166.

als für eine Störung unſrer Freude halten, daß wir nicht allein um der Belohnungen willen nicht ſündigen, ſondern eben das Nichtſündigen ſelbſt für Belohnung halten."

Es erhellt aus dem Geſagten, daß, inſofern man die Rechtfertigung in der objektiven und richterlichen Bedeutung verſteht, die Pelagianer dieſe allerdings anerkannten, [1]) wie auch den heiligenden Einfluß, welchen der Glaube an die durch Chriſtus erlangte Sündenvergebung durch Erregung des Vertrauens und der liebevollen Dankbarkeit gegen Gott auf das Herz des Menſchen und dadurch auf die ganze Richtung des Lebens ausüben müſſe. [2])

Aber wenngleich die Pelagianer den äußerlichen, durch das, was Chriſtus einmal für die Menſchen gewürkt und ihnen erworben, ihnen für die Zukunft zugeſichert hatte, begründeten Zuſammenhang zwiſchen ihm und den Gläubigen hervorhoben, ſo wurde doch die innere Gemeinſchaft mit Chriſtus, wie dies nach den Grundprincipien ihrer Denkart nicht anders ſeyn konnte, von ihnen mehr in den Hintergrund geſtellt. Auguſtin machte ihnen immer den Vorwurf, daß ſie die Gnade Chriſti eben nur in die Verleihung der Sündenvergebung ſetzten, daß ſie den Menſchen, nachdem er dieſe erlangt, ſeinem freien Willen überließen und nicht anerkennten, daß jetzt auch ſeine ganze innere Gerechtigkeit oder Heiligung nur das Werk Chriſti ſey, daß aus der im Glauben erlangten Gemeinſchaft mit ihm das neue göttliche Lebensprincip herfließe, welches die Quelle alles Guten in den Gläubigen ſey. Der innere Zuſammenhang zwiſchen Chriſtus und den Gläubigen, die daraus herrührende, in

1) Wie Julian erklärt opus imperf. l. II. c. 165: Justificatio per peccatorum veniam.

2) Julian ſagt opus imperf. l. II. c. 227, richtig den Apoſtel Paulus erklärend: Eo debetis servire Deo fidelius, quo liberalius. Peccatum quippe dominabatur vobis, cum reatuum impendebat ultio; postea autem quam gratia Dei beneficia consecuti estis et depositis reatuum ponderibus respirastis, ingenuo pudore commoniti debetis gratiam referre medicanti.

Chriſto begründete Gerechtmachung oder Heiligung des Menſchen, [1]) dies war es, was Auguſtin im Gegenſatz gegen die Pelagianer beſonders hervorhob. Von der justificatio in jenem auguſtiniſchen Sinne handelte es ſich bei dieſem Streite allein, und ſo fiel dieſer Streit mit dem über die Gnade zuſammen. [2])

Auguſtin ſtellt dieſen Entwickelungsprozeß des religiös-ſittlichen Lebens auf. Er unterſcheidet nach Paulus den tödtenden Buchſtaben und den lebendigmachenden Geiſt des Geſetzes. [3]) Durch die bloße Erkenntniß des Geſetzes als gebietenden Buchſtabens führt die erziehende Gnade, von der auch die erſten Anregungen zum Guten herrühren, den Menſchen zur Erkenntniß ſeiner Sünde, zum Bewußtſeyn, daß er durch ſeine eigenen Kräfte das Geſetz nicht erfüllen könne; daraus entwickelt ſich das Gefühl des Bedürfniſſes nach einem Erlöſer, und ſo der Glaube an ihn. Durch den Glauben erlangt er nicht allein die Sündenvergebung, ſondern er tritt dadurch auch in die göttliche Lebensgemeinſchaft mit dem Erlöſer ein, er wird theilhaft der Gnade, und dadurch wird ſeine Seele von der Sünde geheilt. Mit der Geſundheit der Seele wird der freie Wille wiedergegeben — im Gegenſatze gegen den bisher der Sünde dienſtbaren. Der Wille dient der Gerechtigkeit von Neuem mit freier Liebe. Das göttliche Leben, welches eine eigenthümliche Geſtalt im Menſchen gewinnt, offenbart ſich in Werken der Liebe. Das iſt der lebendigmachende Geiſt des Geſetzes, die durch den heiligen Geiſt in dem Herzen ausgegoſſene Liebe.

Wir haben ſchon bemerkt, daß Pelagius dem dogmatiſchen Standpunkte der griechiſchen Kirche ſich mehr anſchloß.

---

1) Was Auguſtin unter dem Namen der justificatio verſtand, welches Wort er nicht in demſelben Sinne wie die Pelagianer auffaßte.

2) Augustin. de gratia Christi §. 52: Eam esse gratiam Dei per Jesum Christum, in qua nos sua, non nostra justitia justos facit.

3) Wie beſonders in dem ſchönen Buche de spiritu et litera.

Zu dem, was dieſen vor dem der abendländiſchen Kirche auszeichnete, gehörte nun die mehr geſchichtliche Auffaſſung, die Sonderung der verſchiedenen Entwickelungsſtufen des Reiches Gottes, während man in der abendländiſchen Kirche das alte und neue Teſtament mehr mit einander zu vermiſchen und die Unterſchiede zu überſehen geneigt war. Pelagius, welcher der orientaliſchen Anſchauungsweiſe hier ſich anlehnte, ſetzte dies mit ſeiner Lehre von der ſtufenweiſen Verſchlimmerung der Menſchheit in Verbindung; denn dieſer ließ er nun auch die verſchiedenen Stufen der göttlichen Menſchenerziehung, die verſchiedenen Gegenwürkungen durch die göttliche Offenbarung entſprechen. So unterſchied er drei Standpunkte der Gerechtigkeit: 1) die Gerechtigkeit in dem Naturzuſtande, 2) die Gerechtigkeit unter dem Geſetz und 3) die Gerechtigkeit unter der Gnade. Sein Irrthum beſtand aber nun darin, nicht zu erkennen, wie die wahre justitia nur Eine, die durch Chriſtus verliehene ſeyn könne, alles Andere nur zur Vorbereitung jenes Einen Ziels dienen ſolle. Auf dies Eine wies hingegen Auguſtin allein hin. Er erkannte überall nur dieſelbe Quelle der wahren Heiligung, die Gnade, welche durch den Glauben, wenn auch nicht den Glauben an den ſchon erſchienenen Erlöſer, doch den Glauben an den verheißenen erlangt werde, und dieſelbe nothwendige Grundbedingung ihrer Aneignung, das Bewußtſeyn der Erlöſungsbedürftigkeit. „Schon unter dem Geſetz — ſagt er — gab es Solche, welche ſich nicht unter dem ſchreckenden, von der Sünde überführenden, ſtrafenden Geſetz, ſondern unter der mit Freude am Guten das Herz erfüllenden, es heilenden, befreienden Gnade ſich befanden.“ [1])

Auguſtin wurde ſo dazu geführt, das Princip, worauf das Weſen und die Einheit alles Chriſtlichen beruhe, das aus dem Bewußtſeyn der Erlöſung hervorgehende göttliche Leben hervorzuheben, das ſpezifiſch Eigenthümliche, wodurch

1) De peccato originali §. 29: Non sub lege terrente, convincente, puniente, sed sub gratia delectante, sanante, liberante.

das chriſtliche Leben, die chriſtliche Tugend von allem Anderen ſich unterſcheidet, ſchärfer zu bezeichnen. In dem pelagianiſchen Syſtem hingegen war kein Anſchließungspunkt gegeben, wie um das Weſen der Wiedergeburt als der Grenzſcheide zwiſchen zwei entgegengeſetzten Standpunkten des ſittlichen Lebens, ſo um das Weſen des darin begründeten neuen chriſtlichen Lebens recht zu verſtehen. Während ſo Auguſtinus den gemeinſamen Mittelpunkt des Religiöſen und Sittlichen im Chriſtenthume nachwies, der Trennung zwiſchen dem Dogmatiſchen und Ethiſchen, der Vereinzelung und Veräußerlichung des Ethiſchen ſich entgegenſtellte, fielen die Pelagianer gerade in einen ſolchen Irrthum, wie dies in ihren Principien begründet iſt. Es erhellt aus dem Geſagten das Verdienſt Auguſtins um die zu dem ihr mit der chriſtlichen Glaubenslehre gemeinſamen Mittelpunkte zurückgeführte Sittenlehre. Auguſtin hat in dieſer Hinſicht, wie in anderen, ſpäter noch zu erwähnenden Beziehungen, durch ſeine ſyſtematiſche Auffaſſung des Chriſtenthums eine größere Bedeutung für die Entwickelungsgeſchichte der Sittenlehre in dieſer Periode, als der an ſyſtematiſcher Tüchtigkeit und Geiſtestiefe mit ihm nicht zu vergleichende Ambroſius von Mailand, der durch ſein Werk de officiis in dreien Büchern einen beſonderen Namen in der Geſchichte dieſer Disciplin erlangt hat. [1])

Jenen von Auguſtin an die Spitze geſtellten Wahrheiten ſchloß ſich aber auch etwas Irrthümliches an, daß er, indem er das eigenthümliche Princip des chriſtlichen Lebens und den Gegenſatz zwiſchen dem Chriſtlichen und Nichtchriſtlichen ſcharf bezeichnete, nur die Spitze des Gegenſatzes in's

---

1) Welches Werk vielmehr nur eine von einigen allgemeinen Grundſätzen ausgehende Sammlung von Lebensregeln für Geiſtliche (daher der urſprüngliche Titel de officiis ministrorum), als eine ſyſtematiſche Entwickelung der chriſtlichen Sittenlehre iſt. Doch gebührt dieſem Werke das Verdienſt, in der Anwendung der formalen ethiſchen Grundbegriffe des Alterthums auf die chriſtliche Sittenlehre und in der eigenthümlichen Modifikation derſelben vom chriſtlichen Standpunkte aus vorangegangen zu ſeyn.

Auge faſſend, die mannichfaltigen Übergänge und Übergangspunkte im Leben, die verſchiedenen zuſammenkommenden Faktoren, aus denen das Handeln auf dem nichtchriſtlichen Standpunkte hervorgehen kann, weniger berückſichtigte. Und ſo ging eine zu ſchroffe und einſeitige Beurtheilung der vorchriſtlichen Standpunkte ſittlicher Entwickelung von ihm aus. Mit Recht unterſcheidet er die antike Vaterlandsliebe von dem, was in ächt chriſtlichem Sinne, von der Beziehung der Geſinnung zu Gott aus, Tugend zu nennen ſey, die virtus und die virtus vera; aber er geht nun ſo weit, das dem göttlichen Leben Verwandte in ſolchen Ausſtrahlungen des ſittlichen Elements der menſchlichen Natur ganz zu verkennen, nur einen den böſen Geiſtern oder dem menſchlichen Ruhm geleiſteten Dienſt darin zu ſehen. [1]) Er würkte beſonders dazu mit, von dieſer Seite die einſeitige, beſchränkte Beurtheilung der alten heidniſchen Zeit, im Gegenſatze gegen die freiere alexandriniſche Auffaſſung, von der wir in dieſer Periode bei manchen Orientalen noch Spuren finden und zu der ſich Auguſtin ſelbſt als Platoniker früher hingeneigt hatte, in der abendländiſchen Kirche zu befördern. Obgleich doch noch in ſeinen ſpäteren Schriften ſich Spuren jener früheren freieren Denkart bei ihm zeigen, in der Aufſuchung und Anerkennung des zerſtreuten Wahren und Guten in der heidniſchen Literatur, [2]) welches er überall ableitet von der Offenbarung des Geiſtes, der alles Wahren und Guten Urquell iſt, an den geſchaffenen Geiſt, — freilich das Letzte im Widerſtreit mit ſeiner Theorie von dem gänzlichen Verderben der menſchlichen Natur und dem Partikularismus ſeiner Prädeſtinationslehre.

---

1) Qui exhibuerunt terrenae patriae Babylonicam dilectionem, et virtute civili non vera, sed veri simili daemonibus vel humanae gloriae servierunt, Fabriciis videlicet, et Regulis, et Fabiis, et Scipionibus, et Camillis etc. c. Julian. l. IV. §. 26.

2) S. unten.

Die Pelagianer beriefen ſich nämlich beſonders auf die glänzenden Beiſpiele von den Tugenden der Heiden, als Zeugniſſe von dem, was auch die ſich ſelbſt überlaſſene ſittliche Kraft der menſchlichen Natur vermöge, im Gegenſatze gegen die Behauptung von dem ſittlichen Verderben des Menſchen. Auguſtin behauptet dagegen: Wie zwiſchen dem Guten und Böſen nichts in der Mitte liegt, die Liebe zu Gott die Quelle alles wahrhaft Guten, die Selbſtſucht das Princip der Sünde iſt, wie jenes ſiegreiche Princip des Guten, welches die entgegenſtehende Selbſtſucht überwindet, nur vom Glauben ausgehen kann, ſo iſt demnach Alles, was nicht in dem Glauben wurzelt, Sünde, und er beruft ſich auf den ſchon früher in dieſer Hinſicht mißverſtandenen und beſonders ſeit dem Auguſtinus für dieſe falſche Anwendung klaſſiſch gewordenen Ausſpruch des Apoſtels Paulus, Röm. 14, 23: „Omne quod non ex fide, peccatum.“ [1]) Daraus ſchloß nun Auguſtin, daß alſo die ſogenannten Tugenden der Heiden nur Scheintugenden geweſen ſeyen. Dieſer Satz erſchien dem Julian, weil er das Princip der Sittlichkeit, der inneren Einheit des Sittlichen, und die Einheit des Sittlichen und Religiöſen nicht beachtete, [2]) ſo abgeſchmackt, daß er ſein Befremden nicht genug darüber ausdrücken konnte und die wunderlichſten Folgerungen daraus ableitete. „Wenn die Keuſchheit der Heiden keine Keuſch-

---

1) Der Pelagianer Julian ſcheint aus dem Zuſammenhange, in welchem die Worte an jener Stelle ſtehen, richtig erkannt zu haben, daß dieſe eine ganz andere Beziehung enthielten, nur auf Handlungen gegen die eigne Überzeugung ſich bezögen. S. Augustin. c. Julian. l. IV. §. 24.

2) Sonſt erkannte Julian wohl, daß Sittliches und Unſittliches nicht nach der äußerlichen That, ſondern nach der Richtung des Willens beurtheilt werden müſſe. Hoc operatur foris jam ipsa justitia, quam intus voluntas sancta concepit et peperit. Opus imperf. lib. I. c. 79. Aber dabei konnte es doch beſtehen, daß, wenngleich er die Tugenden als innere Gemüthsrichtungen und Eigenſchaften betrachtete, er doch die höhere innere Einheit derſelben, ihre innerſte Wurzel in dem Einen Weſen deſſen, was ſittliche Geſinnung iſt, nicht erkannte.

heit ſeyn ſolle, ſo könne man eben ſo gut ſagen, — meinte er — daß der Körper der Ungläubigen kein Körper ſey, daß die Augen der Heiden nicht ſehen könnten, daß das Getreide, welches auf den Feldern der Heiden wachſe, kein Getreide ſey." [1]) Auguſtin ſagte dagegen, daß ſich das ſittlich Gute nicht ſo vereinzelt betrachten laſſe, ſondern daß es bei der ſittlichen Schätzung auf die ganze Einheit des inneren Lebens, von der die Thätigkeit des Menſchen ausgehe, ankomme. Er verwies ihn auf Matth. 6, 23 und ſagte, das Auge der Seele ſey die ganze Richtung des inneren Menſchen. [2]) Wer etwas Gutes zu thun ſcheine, aber nicht den Zweck dabei ſich vorſetze, welchen die wahre Weisheit aller menſchlichen Thätigkeit vorzeichne, der ſündige durch die von dem, was das höchſte Gut des Menſchen ſey, entfremdete Richtung ſeines Innern. [3]) „Wenn man nicht nach dieſem Princip der Geſinnung — ſagt Auguſtin — Alles beurtheilt, ſo kann ja etwas von einer ſündhaften Geſinnung Ausgehendes als Tugend erſcheinen, es können Sünden durch Sünden beſiegt zu werden ſcheinen, nimmer wird aber ſo die Tugend verwürklicht." [4])

Es zeugt von dem Mangel eines tieferen ethiſchen Verſtändniſſes bei Julian, wenn er dieſen Ausſpruch Auguſtins als ein Zeugniß deſſen gegen ſich ſelbſt anführen konnte, indem er ſagte: „Wenn Sünden durch Sünden überwunden werden, um wie viel mehr können durch Tugenden die Sünden überwunden werden, und um wie viel mehr muß es alſo möglich ſeyn, ein ſündenloſes Leben zu führen?" [5]) Und er beachtete hier alſo nicht den Unter-

1) c. Julian. l. IV. §. 27.

2) Oculus intentio, qua facit quisque, quod facit. L. c. §. 33.

3) Quidquid boni fit ab homine, et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia praecipit, etsi officio (opificium, das äußerliche Handeln) videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est. L. c. §. 21.

4) Vergl. was gegen eine ſolche oberflächliche Anſicht Schleiermacher bemerkt über den Tugendbegriff S. 21.

5) L. c. §. 28.

ſchied zwiſchen wahrem Sieg über die Sünde und einer nur äußerlichen Hemmung gewiſſer Ausbrüche des Böſen, der Vertauſchung von Sünden einer Art mit Sünden anderer Art, wobei doch die ſündige Willensrichtung dieſelbe bleibe. Alle wahre Tugend geht nach Auguſtins Lehre von der chriſtlichen, Alles auf Gott beziehenden Liebe aus, nur das Handeln dieſer Liebe iſt das wahrhaft Sittliche, und alle Kardinaltugenden müſſen daher auf die Liebe zurückgeführt werden, ſie zu ihrem beſeelenden Princip haben.[1]) In Allem, was ohne dieſes ethiſche Princip als Tugend ſich darſtellt, erkannte Auguſtin wohl verſchiedene von dem Schöpfer herrührende, ſeiner Gnade auch zu verdankende Naturanlagen, aber nichts dem chriſtlichen Begriff der Tugend Entſprechendes.[2])

Wenn nun aber Julian zwiſchen dem, was Tugend ſey, auf heidniſchem und auf chriſtlichem Standpunkte keinen Unterſchied ſetzte, war es deſto inconſequenter, daß er doch ein verſchiedenes Verhältniß zur Erlangung der Seligkeit hier annahm, indem er die Belohnung des Reiches Gottes nur der mit dem chriſtlichen Glauben verbundenen, nicht der ohne denſelben beſtehenden Tugend zueignete. Der Unterſchied zwiſchen dem auf fruchtbare oder unfruchtbare Weiſe Guten,[3]) ſo daß denn dieſer Unterſchied kein von innen heraus ſich entwickelnder, in einer inneren Nothwendigkeit begründeter, ſondern nur ein von außen hinzukommender, zufälliger, willkührlich geſetzter wäre. Auguſtin hob dieſe Inconſequenz und Willkühr mit Recht hervor, und er ſagte dagegen, daß, was wahrhaft gut ſey, nie un-

---

1) Quae per caeteras virtutes omnes diffunditur dilectio Dei et proximi. De diversis quaestionibus octoginta tribus Qu. 61. §. 4.

2) Dona Dei, sub cujus occultissimo judicio, nec injusto, alii fatui, alii tardissimi ingenii nascuntur, alii natura lenes, alii levissimis causis ira facillima ardentes, alii ad vindictae cupiditatem inter utrosque mediocres. c. Julian. l. IV. §. 16.

3) Fructuose und steriliter bona.

fruchtbar ſeyn könne, daß das Ergebniß der **inneren** Beſchaffenheit der menſchlichen Thätigkeit entſprechen müſſe.

Doch hätten die Pelagianer von ihren eigenen Vorausſetzungen aus wohl eine Unterſcheidung zwiſchen dem ethiſchen Standpunkte im Chriſtenthum und im Heidenthum gewinnen können, wenn eine ſyſtematiſche Auffaſſung des Ethiſchen im Zuſammenhange mit dem Religiöſen ihnen nicht zu fern gelegen hätte; denn da ſie doch eigenthümliche Triebfedern und eine eigenthümliche Richtung für das ſittliche Handeln aus dem Weſen des chriſtlichen Glaubens ableiteten, hätten ſie dies nur weiter zu entwickeln und anzuwenden gebraucht, um einen ſolchen Unterſchied zu finden, wie Pelagius in der That bemerkt, daß die Alles zur Verherrlichung Gottes thuende Liebe etwas dem Alterthume Fremdes geweſen ſey. [1])

Wie nach dem auguſtiniſchen Syſtem das durch die Gnade erzeugte höhere Leben manche Entwickelungsſtufen zu durchlaufen hat und es verſchiedener Würkungen der Gnade bedarf, um das durch ſie zuerſt angeregte höhere Leben der Vollendung entgegenzuführen, ſo ergaben ſich in Beziehung auf dieſe verſchiedenen Würkungen der Gnade verſchiedene Bezeichnungen derſelben. Inſofern die Gnade allem Verdienſt des Menſchen zuvorkommend, den verderbten Willen Deſſen, welcher in derſelben Entfremdung von Gott wie alle Anderen ſich befindet, zuerſt anzieht, mit einer inneren, unwiderſtehlichen Nothwendigkeit, die erſten Regungen des Guten in ihm hervorbringt, zum Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit und zum Glauben ihn erweckt, heißt ſie die **zuvorkommende** und **vorbereitende** Gnade (gratia praeveniens, praeparans). Sie ſchafft nun in ihm durch den Glauben einen freien Willen zum Guten (gratia operans);

---

1) Sufferunt et philosophi, sed non in caritate. Nos vero non ut laudari, sed ut ille quem sustinemus proficiat [zur Ehre Deſſen, den wir tragen] (wohl in uns tragen, repräſentiren), diligentes sustinere debemus (denn wir haben doch keine Urſache, dieſe Worte für einen Zuſatz Caſſiodors zu halten). Zu Epheſ. 4, 2.

aber es iſt dies keine ſolche Umwandlung, wodurch der Menſch mit einem Male ſeine ganze Natur ablegt und über allen Kampf mit dem Böſen erhoben wird. Es ſind noch immer zwei mit einander kämpfende Principien in ihm; inſofern er aus Gott geboren iſt, in der Gemeinſchaft mit Chriſtus lebt, ſündigt er nicht mehr, inſofern er aber die alte, von dem erſten, gefallenen Menſchen abſtammende Natur an ſich trägt, klebt ihm die Sünde immer noch an. [1]) Er bedarf daher immer noch der den wiederhergeſtellten freien Willen unterſtützenden, mitwürkenden Gnade (gratia cooperans), um das Gute zu vollbringen, in dem fortdauernden Kampfe mit dem Böſen ſiegreich hindurchgeführt zu werden. [2]) Obgleich Auguſtin die Erklärung dieſer Thatſache, warum die Gnade, die es vermöchte, doch Keinen in dieſem irdiſchen Leben zu einer vollkommnen Sündenloſigkeit gelangen laſſe, dem unbegreiflichen Rathſchluſſe Gottes anheimſtellte, ſo führte er doch dieſen, ihm nicht unwahrſcheinlichen Erklärungsgrund an. Die Sünde mußte im Menſchen immer noch bleiben, um ihn zur Demuth zu mahnen, vor Hochmuth ihn zu bewahren; denn bis er, was im ewigen Leben erſt geſchehen werde, zur Anſchauung Gottes, ſeines höchſten Gutes gelangt ſey, um im Vergleich mit demſelben ſich ſelbſt ganz für nichts zu halten, bis er von deſſen Geiſt ſo ſehr erfüllt worden, daß er nicht nur mit der Überzeugung der Vernunft, ſondern auch mit unwandelbarer Liebe jenes höchſte Gut ſeinem eigenen Selbſt vorziehe, [3]) — bis der Menſch dies Ziel erreicht habe, bleibe er immer ausgeſetzt der Gefahr des Hochmuths, und dieſer könne der Selbſtbetrach-

1) S. z. B. de perfectione justitiae hominis §. 39.

2) Cooperando perficit, quod operando incipit. Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. De gratia et libero arbitrio §. 33.

3) Quamdiu non videt sicut videbit in fine summum illud et immutabile bonum, in cujus comparatione se spernat, sibique illius caritate vilescat, tantoque spiritu ejus impleatur, ut id sibi non ratione sola, sed aeterno quoque amore praeponat. c. Julian. l. IV. §. 28.

tung des vernünftigen Geiſtes deſto leichter ſich anſchließen, weil derſelbe in der That etwas weit Höheres als alles Übrige in der irdiſchen Schöpfung ſey. [1]) Darum müſſe der Menſch durch ſteten Kampf mit ſich ſelbſt davor bewahrt werden. Dagegen konnte Julian nun einwenden, daß Auguſtin in einem Zirkel ſich bewege, wenn er ſage, der Menſch habe in Sünden noch bleiben müſſen, um vor Sünde, der Sünde des Hochmuths bewahrt zu werden. [2]) Auguſtin berief ſich aber gegen ihn auf die Erfahrung, wie dem Apoſtel der Pfahl im Fleiſche gelaſſen werden mußte als Mahnung zur Demuth; er gebrauchte eine Vergleichung aus der Heilkunſt: „Als ob nicht das Geſchwür mit Schmerz verbunden ſey und das Schneiden nicht auch Schmerz mache, damit der Schmerz durch Schmerz geheilt werde. Wenn wir dies nicht erfahren hätten, und in ſolchen Gegenden, wo etwas dieſer Art nie geſchehen wäre, davon hörten, würden wir ohne Zweifel darüber lachen und vielleicht auch ſolcher Worte uns bedienen und ſagen, es ſey das Abgeſchmackteſte, daß Schmerz nothwendig ſolle geweſen ſeyn, damit das Geſchwür keinen Schmerz machen ſolle.“ [3])

Da der Menſch nun alſo in dieſem Leben, vermöge dieſes fortdauernden Kampfes, der Gefahr, wieder zu fallen, immer noch ausgeſetzt bleibt, ſo bedarf er demnach, um zur Seligkeit zu gelangen, der Gnade, die ihn bis an's Ende ſiegreich im Kampfe ausharren läßt, in welcher Beziehung Auguſtin die Gnade mit dem Namen des donum perseve-

---

1) Caetera vitia tantum in malefactis valent, sola autem superbia etiam in recte factis cavenda est. De natura et gratia §. 31.

2) Absurdissimum quippe et stultissimum putat, peccatum fuisse, ne peccatum esset, quoniam et ipsa superbia utique peccatum est. L. c. §. 30.

3) Quasi non et ulcus in dolore est, et sectio dolorem operatur, ut dolor dolore tollatur. Hoc si experti non essemus et in aliquibus terris, ubi ista nunquam contigerant, audiremus, sine dubio utique deridentes, fortassis etiam verbis hujus uteremur et diceremus: absurdissimum est, dolorem necessarium fuisse, ne ulceris dolor esset. L. c.

rantiae bezeichnete. Nur dieſe iſt das ſichere Merkmal der Prädeſtinirten.

Sowie dieſe Lehre von der Gnade mit allen ihren Beſtimmungen hier entwickelt iſt, hing ſie mit der Lehre von der abſoluten Prädeſtination nothwendig zuſammen. Und wenn dieſe Lehre ſo vorgetragen wurde, trafen ſie die Beſchuldigungen, welche von den Pelagianern häufig wiederholt wurden: daß Auguſtin unter dem Namen der Gnade ein fatum einführe, daß er den zum Weſen der menſchlichen Natur gehörenden freien Willen durchaus läugne, daß er alle Bedingungen eines gerechten göttlichen Gerichts aufhebe. In Beziehung auf den freien Willen behauptete Auguſtin immer, daß wie durch den Glauben das Geſetz nicht aufgehoben, ſondern erſt erfüllt werde, ſo werde durch die Gnade der freie Wille nicht aufgehoben, ſondern erſt wahrhaft frei gemacht, und er berief ſich auf das Wort Chriſti, daß nur, wen der Sohn frei mache, wahrhaft frei ſey. Aber er vermiſchte hier, durch die Zweideutigkeit des Ausdrucks begünſtigt, zwei verſchiedene Begriffe,[1]) den Begriff von der Freiheit als von einem gewiſſen Zuſtande und Standpunkte der ſittlichen Entwickelung und der Freiheit als einem gewiſſen allgemeinen Vermögen des vernünftigen Geiſtes, den Begriff der formellen und der materiellen Freiheit. Allerdings war Auguſtins Auffaſſung der Freiheit in jenem erſteren Sinne eine tiefere (wie dieſes mit ſeinem Begriffe von dem göttlichen Lebensprincipe der Gnade zuſammenhing), als in dem pelagianiſchen Syſtem ſtattfinden konnte. Anders aber war es mit der Freiheit in dem zweiten Sinne, von welchem in dieſem beſondern Streite eigentlich die Rede war; dieſe läugnete Auguſtin allerdings in Beziehung auf alle Nachkommen des gefallenen Menſchen, denn er ſchrieb ja nicht allen Menſchen die Fähigkeit zu, zu jener höheren ſittlichen Freiheit zu gelangen; er be-

---

1) Was die Pelagianer auch wohl zu rügen wußten. Opus imperf. lib. I. c. 76.

trachtete dieſe Freiheit ja nicht als ein unveräußerliches Eigenthum des vernünftigen Geiſtes, ſondern als eine Gabe, welche nur durch eine beſondere göttliche Einwürkung einer gewiſſen Zahl von Menſchen mitgetheilt werde. Bei Denen, welche in die Zahl dieſer Letzteren gehören, kann von einer freien Selbſtbeſtimmung in Beziehung auf die Aneignung deſſen, was ihnen durch die Gnade mitgetheilt wird, nicht die Rede ſeyn, da ihr Wille mit innerer Nothwendigkeit durch den allmächtigen Willen Gottes umgeſtimmt wird. Und wie dieſe Letzteren einer unwiderſtehlichen höheren Einwürkung folgen, ſo folgt die große Maſſe der Menſchheit, dem Böſen dienſtbar, einer unwiderſtehlichen Einwürkung von niederer Art. Dabei aber behauptete Auguſtin durch die Einwürkung der Gnade die freie Selbſtbeſtimmung nicht aufzuheben, indem er von dieſer Seite an einer Scheinfreiheit genug hatte, mit einem in dem Bewußtſeyn des Geſchöpfs nothwendig ſich bildenden Schein ſich begnügte, inſofern nämlich die Würkung der Gnade doch in der Form der menſchlichen Natur, des vernünftigen menſchlichen Bewußtſeyns ſich entwickele, in der Form der in der Erſcheinung gegebenen Selbſtbeſtimmung, daher der Menſch, wenngleich beſtimmt durch ein höheres, ſeinen Willen mit unwiderſtehlicher Macht umbildendes Princip, dem er auf naturgemäße Weiſe folge, ſich doch keines ſeinem Willen angethanen Zwanges bewußt werde. In dieſem Sinne ſagte er daher, daß die Würkung der Gnade den zum Weſen der Vernunft gehörenden freien Willen vorausſetze, daß wenn der Menſch nicht nach dem Bilde Gottes geſchaffen wäre, er für die Gnade gar nicht empfänglich ſeyn könnte; auf Menſchen, nicht auf Steine könne die Gnade einwürken. [1])

---

1) Neque enim gratia Dei lapidibus aut lignis pecoribusve praestatur, sed quia imago Dei est, meretur hanc gratiam. c. Julian. l. IV. §. 15. Non sicut in lapidibus insensatis, aut sicut in iis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem no-

Eine Inconſequenz war es in dem auguſtiniſchen Syſtem, daß, während er die erſte Sünde allerdings aus der freien Selbſtbeſtimmung des Menſchen ableitete, er alles Übrige in einer unbedingten göttlichen Vorherbeſtimmung begründete. Dialektiſch conſequenter würde er, dem Princip folgend, welches ihn zu dieſer ganzen Anſchauungsweiſe hingeführt hatte, das Handeln Adams wie alles andere von der unbedingten Prädeſtination abgeleitet haben. Welche Inconſequenz von dem Julian wohl hervorgehoben wurde. [1]) Aber es war dies doch eine ſchöne Inconſequenz, welche aus dem Siege ſeines religiös-ſittlichen Gefühls über ſeine dialektiſch-ſpekulative Richtung herrührte. So konnte er doch an Einem Punkte die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes und die freie Schuld des Menſchen veſthalten, die Urſache des Böſen von Gott auf die urſprünglich vorhandene wahrhaft freie Selbſtbeſtimmung des Menſchen zurückſchieben. Und durch die Vorausſetzung des nothwendigen und unbegreiflichen Zuſammenhanges zwiſchen dem erſten Menſchen und der ganzen Gattung löſet ſich in ihm dieſe Inconſequenz doch auf; denn da die That des erſten Menſchen wie die eigene That jedes Menſchen angeſehen werden kann, ſo iſt eben dadurch der Verluſt der urſprünglichen Freiheit bei Allen ein verſchuldeter.

Dieſes auguſtiniſche Syſtem, welches mit ſo vieler dialektiſcher Kunſt zuſammengeſetzt war, wußte nun wohl, wenn es mit der Vorſicht, Weisheit und dialektiſchen Gewandtheit des Auguſtinus vorgetragen wurde, den praktiſch nachtheiligen Folgerungen, welche für die Anwendung auf das Leben daraus gezogen werden konnten, auszuweichen.

---

stram Deus operatur in nobis. De peccatorum meritis et remissione l. II. §. 6.

1) Opus imperf. l. VI. c. 22: Unde tu nosti, illud tantummodo justum fuisse, ut in Adam nisi voluntarium crimen non possit ulcisci, si injustum esse non nosti, imputari cuiquam in crimen, quod fatearis sine voluntate susceptum?

Diejenigen, welche, wie Auguſtin, durch ihre ganze innere Lebensentwickelung in dieſes Syſtem hineingekommen waren, bei welchen es ſich mit den Grunderfahrungen ihres chriſtlichen Bewußtſeyns ganz verſchmolzen hatte, Solche, welche zu einer gewiſſen inneren Ruhe und Veſtigkeit des chriſtlichen Lebens ſchon gelangt waren, Solche konnten bei dieſem Syſtem wohl ihre Beruhigung finden. Das Glaubensleben, das ſie beſaßen, das Bewußtſeyn eines göttlichen Lebens erhob ſie über die Zweifel, welche aus der Reflexion darüber, ob ſie auch in die Zahl der Prädeſtinirten gehörten, bei ihnen entſtehen konnten. Aber anders verhielt es ſich, wo dies Syſtem auf eine minder beſonnene und geſchickte Weiſe vorgetragen wurde oder zu Solchen gelangte, welche noch in vielen inneren Kämpfen begriffen waren und durch die Reflexion über ſich ſelbſt leicht beunruhigt werden konnten. Auguſtin ſelbſt mußte ſolche Erfahrungen machen, und es iſt merkwürdig zu ſehen, wie er ſich dabei verhielt. Er nahm davon Veranlaſſung, ſein Syſtem in Beziehung auf die praktiſche Anwendung noch weiter zu entwickeln.

Da nämlich eine dogmatiſch-polemiſche Abhandlung Auguſtins, welche ſich auf dieſe Streitigkeiten bezog, ein Brief deſſelben an den Presbyter, nachherigen Biſchof Sixtus zu Rom, [1]) unter den Mönchen eines Kloſters zu Adrumetum in der nordafrikaniſchen Provinz Byzacene verbreitet worden, ſo brachte dieſer manche heftige Bewegungen unter den Gemüthern hervor (zwiſchen den Jahren 426 und 27). Es traten unter ihnen ſolche Leute auf, welche aus den auguſtiniſchen Lehren von der Gnade und Vorherbeſtimmung praktiſch nachtheilige Folgerungen ableiteten. „Was kann alles Lehren und Vorſchreiben des Guten nützen, — ſagten ſie — da doch die menſchlichen Anſtrengungen nichts vermögen, da doch Gott in uns würkt das Wollen und Vollbringen. Unrecht iſt es auch,

---

1) Ep. 194 unter den Briefen Auguſtins.

den Fehlenden und Sündigenden Vorwürfe zu machen und ſie zu ſtrafen, denn es iſt ja nicht ihre Schuld, daß ſie ſo handeln. Ohne die Gnade können ſie nicht anders, und ſie können ja nichts thun, um dieſe ſich zu verdienen. Wir dürfen demnach nichts Anderes thun, als für ſie beten.“ Da Auguſtin durch Abgeſandte aus dem Kloſter und durch einen Brief des Abtes Valentinus von dieſen Bewegungen Nachricht erhielt, ſo richtete er an dieſe Mönche zwei Bücher; das eine, in welchem er ſeine Lehre vom Verhältniß der Gnade zum freien Willen im Gegenſatze gegen den Pelagianismus ausführlicher erörterte (de gratia et libero arbitrio); das zweite, in welchem er ſie beſonders von Seiten ihrer praktiſchen Anwendung in Beziehung auf jene daraus gezogenen Folgerungen erörterte (das Buch de correptione et gratia). Nach Auguſtins Lehre iſt ja die unbedingte Vorherbeſtimmung nicht eine willkührliche Handlung Gottes, wodurch er den mit aller Sünde behafteten Menſchen die ewige Seligkeit verleiht, ſondern das nothwendige Mittelglied iſt die Mittheilung der Gnade. Dieſe iſt die göttliche Lebensquelle in Denen, welche ſie beſitzen, und dies neue göttliche Leben muß ſich nach innerem Drange in Vollbringung des Guten offenbaren. Es läßt ſich nun aber auch hier keine Grenze bezeichnen, wo die göttliche Thätigkeit im Menſchen anfange und aufhöre, und wo die menſchliche beginne und ende, ſondern Beides hängt unzertrennlich zuſammen. Der von der göttlichen Gnade angeeignete menſchliche Wille würkt als ein umgewandelter, geheiligter mit Freiheit das Gute, und die Gnade kann nur würken durch den ihr als Organ dienenden Willen. Daher ſagt Auguſtin: „Wer ein Kind Gottes iſt, der muß ſich vom Geiſte Gottes getrieben fühlen, das Rechte zu thun, und, wenn er es gethan hat, danke er dem Gott, welcher ihm die Kraft und Freudigkeit dazu verliehen. Wer aber nicht das Rechte thut, oder es nicht aus der rechten Geſinnung, der Liebe thut, der bete zu Gott, daß ihm die Gnade, die er noch nicht empfangen hat, zu Theil

werde.“ Vermöge des inneren Zuſammenhanges, welchen Auguſtin zwiſchen der erſten Sünde und der Sünde aller Menſchen ſetzte, wie wir dies oben entwickelt haben, behauptete er, daß der Einzelne mit der allgemeinen Sündhaftigkeit ſich nicht entſchuldigen und ſeine Sünde ihm nicht minder als eigene Verſchuldung zugerechnet werden könne. Ferner könne allerdings Gott durch ſeine Gnade auf das Innere der Menſchen einwürken, nicht allein ohne daß man ſie ermahne, zurechtweiſe oder ſtrafe, ſondern auch ohne Anderer Fürbitte für ſie. Allerdings könnten alle dieſe Mittelurſachen die beabſichtigte Würkung auf die Menſchen hervorbringen nur unter der Vorausſetzung der göttlichen Gnade, welche durch die menſchlichen Werkzeuge würke und ohne welche alle menſchlichen Werkzeuge nichts vermöchten, und unter der Vorausſetzung, daß die Menſchen, welche man zum Heil führen wolle, zur Zahl der Prädeſtinirten gehörten. Da aber Gott doch oft durch ſolche Werkzeuge ſeine Gnade den Menſchen zuführe, da ihnen in dieſem Leben keine ſicheren Merkmale gegeben ſeyen, um die Prädeſtinirten von den Nichtprädeſtinirten zu unterſcheiden, da man im Geiſte der Liebe wünſchen müſſe, daß Alle zur Seligkeit gelangten, ſo müſſe man in dieſem Geiſte der Liebe, vorausſetzend, daß ſich Gott der Menſchen als ſeiner Werkzeuge bedienen wolle, um Dieſe oder Jene, die jetzt in Sünden lebten, durch ſeine Gnade zu bekehren und zur Seligkeit zu führen, alle jene Mittel, welche man in ſeiner Gewalt habe, anwenden, den Erfolg Gott anheimſtellend.

Die Art, wie Auguſtin in dieſen beiden Schriften ſein Syſtem gegen Mißdeutung zu verwahren ſuchte, konnte nicht geeignet ſeyn, Diejenigen zu beruhigen, deren chriſtliches Gefühl durch das, was er über das Verhältniß der göttlichen Gnade und Vorherbeſtimmung zu dem freien Willen geſagt hatte, beleidigt worden war; vielmehr mußten Solche noch mehr Beſtätigung ihrer Bedenklichkeiten darin finden. Und da ſein Lehrbegriff von dieſer Seite

mit der bisher in der abendländiſchen Kirche herrſchenden dogmatiſchen Denkweiſe keineswegs übereinſtimmte, da in dem pelagianiſchen und dem auguſtiniſchen Syſtem entgegengeſetzte ſchroffe Richtungen, welche von verſchiedenen Seiten mit den Forderungen des allgemeinen chriſtlichen Bewußtſeyns in Streit waren, gegen einander aufgetreten waren, ſo war es natürlich, daß zwiſchen dieſen beiden Gegenſätzen eine vermittelnde und verſöhnende Richtung ſich bildete. Dieſe Richtung ging beſonders aus von den Klöſtern des ſüdlichen Frankreichs, der Provence und der angrenzenden Inſeln. Als Repräſentant und bedeutendſtes Organ derſelben erſcheint zuerſt ein Mann, welcher in der Geſchichte des abendländiſchen Mönchthums einen ſehr wichtigen Platz einnimmt und in dieſe Gegenden großes Anſehn hatte, Johannes Caſſianus, wahrſcheinlich von den Gegenden des ſchwarzen Meeres herſtammend (einer von den ſogenannten ſcythiſchen Mönchen), der nach mannichfachen Reiſen im Orient ſich zuletzt nach Maſſilien begeben und dort Stifter und Abt eines berühmten Kloſters geworden war. Einflußreich war ohne Zweifel ſein früher und langer Aufenthalt in den orientaliſchen Kirchen auf ſeine dogmatiſche Richtung geweſen, und wohl läßt ſich insbeſondere in ſeiner vorherrſchend praktiſchen Richtung, in ſeiner Abneigung gegen zu viel beſtimmen wollendes ſpekulatives Dogmatiſiren über die hier ſtreitigen Gegenſtände, ſeiner Tendenz, das religiös-ſittliche Intereſſe hier beſonders hervorzuheben, auf die Liebe Gottes Alles zu beziehen, wohl läßt ſich in allem Dieſem der Geiſt des großen Chryſoſtomus erkennen, bei dem er als Diakonus eine Zeit lang gelebt hatte und deſſen Schüler zu ſeyn er ſich rühmte. [1]) Caſſian ſuchte vielmehr mit dem Herzen als mit ſpekulativ-ſyſtematiſchem Denken die Religionslehre zu ergreifen. Er rieth den Mönchen, ſtatt viele Commentare über die heilige Schrift zu ſtudiren, ſollten ſie viel-

---

1) S. Cassian. de incarnatione l. VII. c. 31.

mehr nur darnach trachten, ihr Herz zu reinigen. Nur die Verfinſterung der Seele durch die Sünde ſey Urſache davon, daß, was der heilige Geiſt geoffenbart, den Menſchen dunkel erſcheine, und daher, weil die Menſchen nicht mit gereinigtem Sinne die göttlichen Dinge zu erkennen geſucht, daher ſeyen ſo viele Irrlehren in die heilige Schrift hineingetragen worden. [1]) Er verlangte auch beſonders in Beziehung auf die Behandlung der Lehre von der Gnade, daß man, den einfachen Glauben der Fiſcher in einfachem Herzen bewahrend, nicht mit dialektiſchen Syllogismen und ciceronianiſcher Beredtſamkeit in weltlichem Geiſte ihn aufnehmen, ſondern erkennen ſolle, daß er nur durch die Erfahrung eines reinen Lebens verſtanden werden könne. [2]) Faſt könnte man meinen, daß dieſe Stelle in dem Sinne Caſſians eine Stichelei gegen die nach ſeiner Meinung zu dialektiſche Richtung Auguſtins enthalte; doch läßt ſich eine ſolche beſtimmte perſönlich-polemiſche Beziehung wenigſtens nicht beweiſen. [3])

Caſſian entfernt ſich von dem pelagianiſchen Syſtem durchaus durch die Anerkennung einer allgemeinen Verderbniß der menſchlichen Natur als Folge der erſten Sünde und durch die Anerkennung der gratia wie der justificatio im auguſtiniſchen Sinne. Aber Alles gewinnt bei ihm eine andere Geſtalt durch den Zuſammenhang mit der Idee von

---

1) Monachum ad scripturarum notitiam pertingere cupientem, nequaquam debere labores suos erga commentatorum libros impendere, sed potius omnem mentis industriam et intentionem cordis erga emundationem vitiorum carnalium detinere. Institution. coenobial. l. V. c. 33.

2) L. c. l. XII. c. 19.

3) In ſeinem Werke gegen Neſtorius, das er im Anfange der neſtorianiſchen Streitigkeiten geſchrieben, de incarnatione Domini l. VII. c. 27, nennt er den Auguſtin magnus sacerdos; aber das Prädikat mußte dem Auguſtin ſchon nach ſeiner Bedeutung in der abendländiſchen Kirche gegeben werden, es ſagt doch wenig im Verhältniß zu den Prädikaten, welche er einem Hilarius, Ambroſius, Hieronymus beilegte.

einer Liebe Gottes, die ſich auf Alle erſtreckt, das Heil Aller will und Alles darauf bezieht, auch die Strafe des Böſen dieſem Einen Zweck unterordnet. Der Kampf des Fleiſches und des Geiſtes iſt zwar eine Folge jenes erſten Zwieſpaltes, aber dieſer Kampf iſt jetzt heilſam geordnet zur ſittlichen Bildung des Menſchen, damit die Seele unter vielen Kämpfen und Anſtrengungen nach der inneren Reinheit zu ſtreben genöthigt, dadurch zum Selbſtbewußtſeyn erweckt, vor Hochmuth und Trägheit bewahrt werde. [1]) Wohl mit Rückſicht auf die pelagianiſchen Behauptungen ſagt er in einer Stelle ſeiner Anweiſungen zum Mönchsleben: [2]) „Nicht allein dafür habe man Gott zu danken, daß er uns mit Vernunft und freiem Willen begabt, die Kenntniß des Geſetzes oder die Gnade der Taufe uns verliehen habe, ſondern auch für das, was uns durch ſeine tägliche Vorſehung verliehen werde, daß er uns befreie von den Nachſtellungen der unſichtbaren Feinde, daß er mit uns würke, damit wir die Laſter des Fleiſches überwinden könnten, daß er auch unbewußt uns vor Gefahren beſchütze, daß er uns davor bewahre, in Sünden zu fallen, daß er uns unterſtütze und erleuchte, daß er uns ſelbſt das Geſetz, welches er uns zur Hülfe gegeben, verſtehen lehre, [3]) daß wir durch ſeine verborgene Einwürkung wegen unſrer Sünden geſtraft, daß wir von ihm zuweilen auch gegen

1) Collat. l. IV. c. 7 et seq.

2) Institution. coenobial. c. 18.

3) Caſſian ſagt hier: Adjutorium nostrum, quod non aliud quidam interpretari volunt, quam legem. Welche Worte offenbar gegen die Pelagianer gerichtet ſind. Mit Unrecht meinte Tillemont hier ein Anſtreifen an pelagianiſche Ausdrucksweiſen zu entdecken, welches Caſſian nach jenen Entſcheidungen der römiſchen Biſchöfe gegen die Pelagianer ſich nicht hätte erlauben können. Aber dieſe Ausdrucksweiſe iſt dem Gedankeninhalte nach ſo antipelagianiſch, daß ſelbſt Auguſtin ſie gebilligt haben könnte. Caſſian ſagt ja hier, daß ſelbſt nur erſt durch die innere Erleuchtung der Gnade das Geſetz ein Hülfsmittel für den Menſchen werden könne.

unſern Willen zum Heile hingezogen würden, daß er endlich unſren freien Willen ſelbſt, der ſich nach ſeiner Neigung mehr zum Laſter hinwende, auf den Weg der Tugend hinziehe.“ Man erkennt ſchon hier die ganze Eigenthümlichkeit der Lehrweiſe Caſſians über dieſen Gegenſtand. Einzelne chriſtliche Erfahrungen liegen allem Dem, was er ſo zuſammenſtellt, zum Grunde, und auch alle Merkmale des auguſtiniſchen Begriffs von der Gnade finden ſich hier, nur mit Ausſchließung alles zwingenden Einfluſſes auf den freien Willen. Aber Caſſian ſtellt Einzelnheiten ohne logiſche Ordnung zuſammen, fern von der ſyſtematiſchen Begriffsentwickelung Auguſtins.

Auch in dem Glauben erkennt er die Mittheilung der göttlichen Gnade. [1]) Stets behauptet er die Unzulänglichkeit des freien Willens zum Guten ohne die Gnade, daß ohne dieſelbe alle menſchlichen Anſtrengungen nichts vermöchten, alles Wollen und Laufen des Menſchen ein vergebliches ſey, daß von einem eigentlichen Verdienſte bei dem Menſchen nicht die Rede ſeyn könne, wenngleich die Würkung der Gnade immer bedingt ſey durch die freie Selbſtbeſtimmung des menſchlichen Willens, daß in manchen Fällen auch eine zuvorkommende Gnade ſtattfinde. [2]) Beſonders beſchäftigte er ſich in einer ſeiner Mönchsunterredungen, der berühmten dreizehnten unter ſeinen Collationen, damit, das in den angeführten Stellen Zerſtreute ausführlicher zu entwickeln. Auch hier ſpricht er gleich nachdrücklich gegen beide Extreme, ſowohl die auguſtiniſche Verläugnung des freien Willens, als die pelagianiſche Beeinträchtigung der Gnade. In beiden entgegengeſetzten Richtungen ſieht er menſchliche Anmaßung, welche das der menſchlichen Vernunft Unerforſchliche erforſchen und beſtimmen will. Er ſagt hier, der freie Wille und die Gnade ſeyen ſo ſehr mit einander verſchmolzen, daß deshalb unter Vielen die Frage ſehr be-

---

1) Collat. l. III. c. 16.

2) Collat. l. IV. c. 4 u. d. f. und andere Stellen.

einer Liebe Gottes, die ſich auf Alle erſtreckt, das Heil Aller will und Alles darauf bezieht, auch die Strafe des Böſen dieſem Einen Zweck unterordnet. Der Kampf des Fleiſches und des Geiſtes iſt zwar eine Folge jenes erſten Zwieſpaltes, aber dieſer Kampf iſt jetzt heilſam geordnet zur ſittlichen Bildung des Menſchen, damit die Seele unter vielen Kämpfen und Anſtrengungen nach der inneren Reinheit zu ſtreben genöthigt, dadurch zum Selbſtbewußtſeyn erweckt, vor Hochmuth und Trägheit bewahrt werde.[1]) Wohl mit Rückſicht auf die pelagianiſchen Behauptungen ſagt er in einer Stelle ſeiner Anweiſungen zum Mönchsleben:[2]) „Nicht allein dafür habe man Gott zu danken, daß er uns mit Vernunft und freiem Willen begabt, die Kenntniß des Geſetzes oder die Gnade der Taufe uns verliehen habe, ſondern auch für das, was uns durch ſeine tägliche Vorſehung verliehen werde, daß er uns befreie von den Nachſtellungen der unſichtbaren Feinde, daß er mit uns würke, damit wir die Laſter des Fleiſches überwinden könnten, daß er auch unbewußt uns vor Gefahren beſchütze, daß er uns davor bewahre, in Sünden zu fallen, daß er uns unterſtütze und erleuchte, daß er uns ſelbſt das Geſetz, welches er uns zur Hülfe gegeben, verſtehen lehre,[3]) daß wir durch ſeine verborgene Einwürkung wegen unſrer Sünden geſtraft, daß wir von ihm zuweilen auch gegen

1) Collat. l. IV. c. 7 et seq.

2) Institution. coenobial. c. 18.

3) Caſſian ſagt hier: Adjutorium nostrum, quod non aliud quidam interpretari volunt, quam legem. Welche Worte offenbar gegen die Pelagianer gerichtet ſind. Mit Unrecht meinte Tillemont hier ein Anſtreifen an pelagianiſche Ausdrucksweiſen zu entdecken, welches Caſſian nach jenen Entſcheidungen der römiſchen Biſchöfe gegen die Pelagianer ſich nicht hätte erlauben können. Aber dieſe Ausdrucksweiſe iſt dem Gedankeninhalte nach ſo antipelagianiſch, daß ſelbſt Auguſtin ſie gebilligt haben könnte. Caſſian ſagt ja hier, daß ſelbſt nur erſt durch die innere Erleuchtung der Gnade das Geſetz ein Hülfsmittel für den Menſchen werden könne.

unſern Willen zum Heile hingezogen würden, daß er endlich unſren freien Willen ſelbſt, der ſich nach ſeiner Neigung mehr zum Laſter hinwende, auf den Weg der Tugend hinziehe.“ Man erkennt ſchon hier die ganze Eigenthümlichkeit der Lehrweiſe Caſſians über dieſen Gegenſtand. Einzelne chriſtliche Erfahrungen liegen allem Dem, was er ſo zuſammenſtellt, zum Grunde, und auch alle Merkmale des auguſtiniſchen Begriffs von der Gnade finden ſich hier, nur mit Ausſchließung alles zwingenden Einfluſſes auf den freien Willen. Aber Caſſian ſtellt Einzelnheiten ohne logiſche Ordnung zuſammen, fern von der ſyſtematiſchen Begriffsentwickelung Auguſtins.

Auch in dem Glauben erkennt er die Mittheilung der göttlichen Gnade. [1]) Stets behauptet er die Unzulänglichkeit des freien Willens zum Guten ohne die Gnade, daß ohne dieſelbe alle menſchlichen Anſtrengungen nichts vermöchten, alles Wollen und Laufen des Menſchen ein vergebliches ſey, daß von einem eigentlichen Verdienſte bei dem Menſchen nicht die Rede ſeyn könne, wenngleich die Würkung der Gnade immer bedingt ſey durch die freie Selbſtbeſtimmung des menſchlichen Willens, daß in manchen Fällen auch eine zuvorkommende Gnade ſtattfinde. [2]) Beſonders beſchäftigte er ſich in einer ſeiner Mönchsunterredungen, der berühmten dreizehnten unter ſeinen Collationen, damit, das in den angeführten Stellen Zerſtreute ausführlicher zu entwickeln. Auch hier ſpricht er gleich nachdrücklich gegen beide Extreme, ſowohl die auguſtiniſche Verläugnung des freien Willens, als die pelagianiſche Beeinträchtigung der Gnade. In beiden entgegengeſetzten Richtungen ſieht er menſchliche Anmaßung, welche das der menſchlichen Vernunft Unerforſchliche erforſchen und beſtimmen will. Er ſagt hier, der freie Wille und die Gnade ſeyen ſo ſehr mit einander verſchmolzen, daß deshalb unter Vielen die Frage ſehr be-

---

1) Collat. l. III. c. 16.

2) Collat. l. IV. c. 4 u. d. f. und andere Stellen.

ſprochen werde, ob der freie Wille von der Gnade, oder dieſe von jenem abhange; dieſe Frage auf eine zu anmaßende Weiſe beantwortend, ſey man in die entgegengeſetzten Irrthümer verfallen. Er behauptet, daß ſich dieſe Frage überhaupt nicht im Allgemeinen für alle Fälle entſcheiden laſſe; er bekämpft ſowohl Diejenigen, welche eine zuvorkommende Gnade ganz läugneten und die Gnade immer von dem eigenen Verdienſte des Menſchen abhängig machten, als Diejenigen, welche dem menſchlichen Willen die Fähigkeit, den Keim des Guten durch ſich ſelbſt zu erzeugen, abſprächen und die Gnade immer nur als eine zuvorkommende ſetzten. Dieſe Frage — meinte er — könne überhaupt nicht a priori nach voraus veſtgeſtellten allgemeinen Begriffen über die Würkungsweiſe der Gnade, ſondern ſie könne nur nach der Mannichfaltigkeit der Erfahrung beantwortet werden, wie dieſe in der heiligen Schrift dargeſtellt werde. (Wobei er freilich aus Mangel tieferen Denkens nicht berückſichtigte, daß dieſe Unterſuchung über die Grenzen der Erfahrung und der Erſcheinungswelt hinausgeht, da hier von unſichtbaren Triebfedern und Geſetzen die Rede iſt.) Wolle man behaupten, daß der Anfang des guten Willens immer vom Menſchen ausgehe, ſo ſtehe das Beiſpiel eines Zöllners Matthäus, eines Paulus entgegen. Wolle man hingegen ſagen, daß der Anfang des guten Willens immer durch die göttliche Gnade mitgetheilt werde, ſo werde man in Verlegenheit kommen bei den Beiſpielen von einem Zacchäus, von einem Räuber am Kreuz, welche, durch ihre Sehnſucht dem Himmelreiche Gewalt anthuend, dem beſonderen Rufe der göttlichen Gnade zuvorgekommen ſeyen. Gegen Diejenigen, welche das Letztere behaupteten, ſucht er zu zeigen, daß die menſchliche Natur keineswegs durch den Sündenfall alle Fähigkeit zum Guten verloren haben könne. Man müſſe ſich hüten, alle Verdienſte der Heiligen auf Gott ſo zurückzuführen, daß man der menſchlichen Natur nichts als das Schlechte beilege. Durch die

Wohlthat des Schöpfers ſey der Same aller Tugenden von Natur der Seele eingepflanzt; aber wenn dieſer nicht durch die Hülfe Gottes angeregt werde, könne das Wachsthum zur Vollkommenheit nicht erfolgen. Wo nun die Gnade das menſchliche Streben, ſo gering es auch ſey, voran⸗gehen laſſe, [1]) ſey doch, was ſie dem Menſchen verleihe, weit mehr als das menſchliche Verdienſt, [2]) es finde kein Verhältniß zwiſchen Beiden ſtatt. Er nennt die Behaup⸗tung, daß die Gnade nur nach menſchlichem Verdienſt er⸗theilt werde, eine profane. Wenn Auguſtin den Ausſpruch des Apoſtels Paulus (Röm. 11.) von der Unerforſchlichkeit der göttlichen Gerichte gebrauchte, um den verborgenen, unbedingten Rathſchluß der Prädeſtination dadurch zu be⸗währen, ſo bezog Caſſian denſelben hingegen auf die man⸗nichfaltigere Würkungsweiſe der göttlichen mit Weisheit waltenden und mit Weisheit ihre Gaben vertheilenden Liebe, und er ſtellte dies der Alles nach Einem Begriff beſtimmen wollenden dogmatiſchen Engherzigkeit und anmaßenden Be⸗ſchränktheit entgegen. Wer die Fügungen Gottes zum Heil der Menſchen mit ſeiner Vernunft vollkommen ermeſſen oder ausſprechen zu können ſich zutraue, der ſtehe im Wider⸗ſpruche mit jenen Worten des Apoſtels, daß Gottes Ge⸗richte und Fügungen dem Menſchen unergründlich ſeyen. Der Gott des Alls würke auf ſolche Weiſe Alles in Allen, daß er den freien Willen anrege, ihn unterſtütze und ſtärke, nicht, daß er die einmal von ihm ſelbſt verliehene Freiheit des Willens dem Menſchen wieder entziehe. Wenn die menſchliche Vernunft und Beweisführung etwas, was dieſen Sätzen widerſtreite, erklügelt zu haben meine, ſo möge man Solches vielmehr meiden, als zur Zerſtörung des Glaubens es fördern.

---

1) Ne penitus dormienti aut inerti otio dissoluto sua dona conferre videatur.

2) Gratia Dei semper gratuita.

Caſſians Oppoſition gegen den auguſtiniſchen Lehrbegriff fand unter Mönchen und auch Biſchöfen dieſer Gegend [1]) vielen Eingang. Wohl mögen auch manche Mönche zuerſt aus freiem inneren Antriebe ohne andern Einfluß von außen Gegner der auguſtiniſchen Prädeſtinationslehre geworden ſeyn, ſolche, welche ſich nachher an Caſſian, als den durch ſeine theologiſche Bildung Bedeutendſten unter ihnen, anſchloſſen; denn aus dem, was Prosper an Auguſtin über jene Gegner berichtet, geht hervor, daß nicht alle in ihrem Lehrbegriff von den ſtreitigen Gegenſtänden mit dem Caſſian ganz übereinſtimmten, wenngleich ihr Widerſpruch gegen die Lehre von der abſoluten Prädeſtination derſelbe war.

Als Auguſtins Buch de correptione et gratia nach Gallien kam, erkannten daraus dieſe Gegner der auguſtiniſchen Prädeſtinationslehre, welche wir nun kurz mit dem erſt weit ſpäter üblich gewordenen Namen der Semipelagianer [2]) bezeichnen wollen, daß die praktiſch nachtheiligen Folgerungen, welche ihnen immer als das Bedenkliche bei dieſer Lehre erſchienen waren, von jenen afrikaniſchen Mönchen würklich daraus gezogen worden; aber die Art, wie Auguſtin dieſe beſeitigt hatte, genügte ihnen durchaus nicht, und ſie wurden daher in ihrer Überzeugung nur deſto mehr dadurch beveſtigt. Doch neben dieſen Semipelagianern gab es in dieſem Theile von Gallien auch eine kleine Parthei von begeiſterten Verehrern des Auguſtinus und Anhängern ſeines ganzen Lehrbegriffs, denen, wenngleich ſie den Unterſchied zwiſchen den ſemipelagianiſchen und den pelagianiſchen Lehrſätzen wohl erkannten, doch jede Lehre, welche die Würkungen der göttlichen Gnade im Menſchen durch deſſen

---

1) S. den Brief des Prosper an Auguſtin.

2) Die Semipelagianer ſelbſt waren natürlich fern davon, einen ſolchen Namen ſich beizulegen, da ſie mit den Pelagianern nichts gemein haben wollten; aber auch von ihren Gegnern war es fern, ſie mit dieſem Namen zu bezeichnen, denn die Gegner des Pelagianismus ließen keine Mitte gelten. Der Semipelagianismus war ihnen auch nur ein Sprößling des Pelagianismus.

Empfänglichkeit bedingt ſetzte, als eine von frevelhaftem Hochmuthe ausgehende Verläugnung der Gnade erſchien. An der Spitze dieſer Parthei ſtand damals ein Geiſtlicher, Namens Proſper, welcher, wohl durch die verwüſtenden Kriege bewogen, ſein Vaterland Aquitanien verlaſſen und ſich in dieſe Gegenden begeben hatte. Unter den großen und furchtbaren Umwälzungen jenes Jahrhunderts und in ſeinem Vaterlande insbeſondere, durch die in ſo kurzer Zeit das Loos ganzer Völker und der Einzelnen umgeſtaltet wurde, fand er Troſt und Ruhe in der gänzlichen Ergebung in einen unerforſchlichen Rathſchluß Gottes, der Losſagung von allem Irdiſchen und dem Vertrauen auf Gottes allwaltende Gnade, und die großen Fügungen jener Zeit in der Völkergeſchichte gaben ihm manche Beſtätigung der abſoluten Prädeſtinationslehre. [1]) Dieſer Proſper und ſein Freund Hilarius, ein andrer eifriger Freund und Schüler Auguſtins, erſtatteten, Jeder in einem beſonderen Briefe, ihm einen Bericht von dieſen Bewegungen der Gemüther, und ſie forderten ihn auf, der angefochtenen Wahrheit zur Hülfe zu kommen.

---

1) Proſper und auch der Verfaſſer des Buches de vocatione gentium berufen ſich auf dieſe Fügungen insbeſondere in der Art, wie die Völker zum Glauben an das Evangelium geführt wurden. In dem ſchönen Gedichte eines Mannes an ſeine Frau, in welchem er die Lage jener Zeit benutzte, um ſie zur Verläugnung des Irdiſchen zu ermahnen, welches in einigen Handſchriften dem Proſper zugeſchrieben wird, finden ſich wenigſtens die ſeine religiöſe Stimmung charakteriſirenden Gefühle und Ideen. Er ſagt von ſeiner Zeit v. 23 (Ed. Venet. 1744. p. 450.):

Non idem status est agris, non urbibus ullis:
Omniaque in finem praecipitata ruunt.
Impia confuso saevit discordia mundo,
Pax abiit terris; ultima quaeque vides.

Und nachdem er von ſeinem Entſchluſſe, ſich ganz Chriſto zu weihen, geſprochen, ſetzt er hinzu v. 99:

Nec tamen ista mihi de me fiducia surgit.
Tu das, Christe, loqui, tuque pati tribuis.
In nobis nihil audemus, sed fidimus in te.
Spes igitur mea sola Deus, quem credere vita est.

Dieſer Aufforderung zufolge ſchrieb Auguſtin ſeine beiden Werke: De praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae. Er äußert zwar ſein Befremden darüber, daß jene Männer durch ſo viele und deutliche Stellen der heiligen Schrift über die Gnade ſich nicht überzeugen ließen; denn *geläugnet* werde dieſe Gnade immer, wenn man ſie von menſchlichem Verdienſte abhängig mache. Doch iſt er dabei gerecht genug, zu bekennen, daß ſie durch die Anerkennung der Erbſünde, der Unzulänglichkeit der Kräfte des freien Willens zu allem Guten, durch die Anerkennung einer zuvorkommenden Gnade von dem eigentlichen Pelagianismus weſentlich abwichen. Und bei dem Gewichte, welches die übrigbleibenden Streitpunkte doch noch für ihn hatten, iſt deſto achtungswerther der Geiſt chriſtlicher Mäßigung, in welchem er hinzuſetzte: „Man müſſe auf ſie anwenden, was Paulus Philipp. 3, 15 ſage. Wenn ſie dem Maaße ihrer Erkenntniß gemäß wandelten, und zu *Dem* bäten, welcher die Einſicht verleihe, werde Er ihnen auch das offenbaren, was ihnen an der rechten Einſicht in die Prädeſtinationslehre noch fehle.“ [1])

In dieſen beiden Schriften entwickelt er ſeinen beſtrittenen Lehrbegriff, ihn in ſeiner ganzen Strenge veſthaltend, auf dieſelbe, ſchon oben bezeichnete Weiſe; wir bemerken hier nur, was er in Beziehung auf die von den galliſchen Semipelagianern geäußerten Bedenken Eigenthümliches ſagt. Dieſe hatten, wie Prosper an Auguſtin berichtete, geäußert, wenn auch die unbedingte Prädeſtinationslehre der Wahrheit gemäß wäre, müßte man ſie doch nicht vortragen, denn dieſe Lehre könne Keinem nützen und in jedem Falle nur ſchaden. Sie mache die Frommen ſicher und träge und führe die Sünder, ſtatt ihnen zur Buße Raum zu laſſen, zur Verzweiflung. Dagegen ſagt Auguſtin, verſchweigen möge man diejenigen Wahrheiten, deren Erkenntniß bei Denen, welche ſie zu verſtehen vermöchten, nur die Verſtandeseinſicht be-

1) De praedestinatione sanctorum c. 1.

reichere, ohne auf ihre Beſſerung einzuwürken, deren Mißverſtand aber Denjenigen, welche ſie nicht zu verſtehen vermöchten, zum ſittlichen Nachtheil gereiche. Anders hingegen ſey es mit ſolchen Wahrheiten, deren richtiges Verſtändniß zur Heiligung diene und deren Mißverſtand allein Nachtheil bringe. Und unter dieſe Wahrheiten ſey die abſolute Prädeſtinationslehre zu zählen. Nur durch Mißverſtand und falſche Anwendung könne ſie nachtheilig werden. Demſelben Mißverſtand ſey aber auch die Lehre von der göttlichen Präſcienz ausgeſetzt, wie wenn man ſie ſo vortragen wollte, daß man ſagte: Ihr mögt leben wie ihr wollt, ſo wird doch nur das mit euch geſchehen, was Gott vorauserſehen hat. Man müſſe bei dem Vortrage der Prädeſtinationslehre in der Predigt nur immer eingedenk ſeyn, daß der Verkündiger des Evangeliums entweder zu Solchen rede, welche der Erlöſung ſchon theilhaft geworden ſeyen oder derſelben noch theilhaftig werden ſollten, demnach zu Prädeſtinirten, ſo daß man die Verworfenen als die außerhalb der Gemeinde Befindlichen betrachten, nur in der dritten Perſon von ihnen reden müſſe. Mit vieler Gewandtheit und Vorſicht zeigte er, wie man die Prädeſtinationslehre nur dazu gebrauchen müſſe, um zu unerſchütterlichem auf Gott gegründeten Vertrauen im Guten und zugleich zur Demuth die Gläubigen anzuregen, und wie man hingegen Alles vermeiden müſſe, was durch Mißverſtand zur Sicherheit oder Verzweiflung verleiten könnte. Die recht verkündigte Prädeſtinationslehre trage alſo allerdings viel zur Beförderung der ächten chriſtlichen Geſinnung bei. „Es müſſe dieſe Lehre — ſchloß er — ſo vorgetragen werden, daß, wer ſie ſich recht aneigne, nicht deſſen, was von Menſchen ſey, und daher auch nicht deſſen, was ſein eigen ſey, ſondern des Herrn ſich rühme, und auch dies, ſich nur des Herrn zu rühmen, ſey, wie alles Übrige, eine Gabe Gottes, und zwar die Gabe Gottes, ohne welche alle anderen Gaben nichtig ſeyen.“ Da Auguſtins Gegner oft nicht mit Unrecht das Anſehn der älteren Kirchenlehrer

gegen ihn anführen konnten, ſo berief er ſich hingegen nicht ohne Grund auf den urſprünglichen allgemeinen Ausdruck des unwandelbaren chriſtlichen Bewußtſeyns, wie die Kirchengebete für Bekehrung der Gläubigen, für das Beharren der Gläubigen bis ans Ende, in welche Gebete die Gemeinde mit dem Amen einzuſtimmen pflege. Aber freilich legte ſeine von ſeinem dogmatiſchen Syſtem ausgehende Deutung auch in dieſen Ausdruck des chriſtlichen Bewußtſeyns, wie in manche Stellen älterer Kirchenlehrer, mehr hinein, als derſelbe enthielt, wenn er ein Zeugniß für die Lehre von einer durch keine Empfänglichkeit von Seiten des Menſchen bedingten Gnade und einer damit zuſammenhängenden Prädeſtination darin finden wollte.

Da auch dieſe Schriften auf die Semipelagianer keinen andern Eindruck machten und machen konnten, als Auguſtins frühere Schriften, ſo fühlte ſich Prosper gedrungen, zur Vertheidigung der Überzeugung, von der ſein Herz ſo ganz voll war, und des Mannes, dem er als dem ſiegreichen Vertheidiger dieſer Grundwahrheit mit begeiſterter Verehrung anhing, [1]) gegen die Widerſacher der Lehre von der Gnade, als die Undankbaren, ſein carmen de ingratis zu ſchreiben. Unter dieſen verſteht Prosper überhaupt alle Diejenigen, welche die Würkungen der Gnade auf irgend eine Weiſe als eine durch die freie Empfänglich-

1) Eben dies, daß dieſe Überzeugung, der Menſch ſey nichts durch ſich ſelbſt, Alles nur durch Gott, das ganze Leben des Auguſtinus durchdrungen hatte, dies erſcheint dem Prosper als das Ausgezeichnete dieſes großen Mannes, als das Grundprincip ſeiner Eigenthümlichkeit. Schön ſpricht ſich Prosper darüber aus in ſeinem carmen de ingratis, wo er von Auguſtin ſagt, v. 92 (p. 76):

. . . Quem Christi gratia cornu
Uberiore rigans, nostro lumen dedit aevo,
Accensum vero de lumine: nam cibus illi
Et vita et requies Deus est, omnisque voluptas
Unus amor Christi est, unus Christi est honor illi.
Et dum nulla sibi tribuit bona, fit Deus illi
Omnia, et in sancto regnat sapientia templo.

keit der Menſchen bedingte betrachteten, Diejenigen, welche nicht Alles in dem Menſchen auf die Gnade allein zurückführten. Wenngleich ſeine Polemik hier beſonders gegen die Semipelagianer gerichtet war, ſo mußte ihm doch, da er von dieſem Geſichtspunkte ausging, der Semipelagianismus mit dem Pelagianismus zuſammenfallen, und in der That ſucht er zu zeigen, daß die Lehren der Semipelagianer auf die pelagianiſchen Grundſätze zurückführten. [1]) Er klagt darüber, daß die Widerſacher, welche ja großentheils ſtrenge Mönche waren, durch die Verehrung, welche die Tugenden ihrer chriſtlichen Weltentſagung ihnen erwarben, Viele verführten; da ſie aber dieſe Tugenden zum Theil als ihr eigenes Werk betrachteten, ſo wären es nur Scheintugenden, welche des wahren Princips alles wahrhaft Guten, der Alles allein auf Gott beziehenden und ſich in Allem von ihm abhängig fühlenden Geſinnung ermangelten. [2]) Ein tiefes und inniges chriſtliches Abhängigkeitsgefühl athmet in dieſem Gedicht und giebt demſelben Wärme und Lebendigkeit; aber dabei verkennt der Verfaſſer in ſeinen Gegnern das Intereſſe der frei ſeyn wollenden Sittlichkeit, welches doch eben ſo wohl in dem Chriſtenthume gegründet iſt. „Halten ſie es etwa für Schmach, — ſagt er von ſeinen Gegnern — daß Chriſtus einſt in den Verklärten ſeyn wird Alles in Allem? Wenn dies aber ſchön und groß iſt über Alles, warum ſchämen ſie ſich denn in dieſem Jammerthale mächtig zu ſeyn durch Gott und ſo wenig als möglich von dem Eigenen, von dem, was ſterbliches Werk iſt, was nichts als Sünde iſt, an ſich zu haben?" [3])

---

1) Wie Prosper ſelbſt ſagt: Ingrati, quos urit gratia, v. 685.

2) . . . Licet in cruce vitam
Ducant, et jugi afficiant sua corpora morte,
Abstineant opibus, sint casti, sintque benigni,
Terrenisque ferant animum super astra relictis;
doch . . . surgendo cadunt . . .
Non horum templo est Christus petra fundamentum. v. 775—88.

3) Viles ergo putent se deformesque futuros,

Während dieſes zweiten Abſchnittes der von Auguſtin ausgegangenen Streitigkeiten war er ſelbſt von dem irdiſchen Schauplatze abberufen worden. Die letzten Jahre ſeines langen und thätigen Lebens waren der Vollendung ſolcher theologiſcher Werke, welche zum Theil mit jenen ihm ſo wichtigen Gegenſtänden zuſammenhingen, gewidmet. Da ihm ſeine zahlreichen biſchöflichen Amtsgeſchäfte keine Muße dazu ließen, ſo veranlaßte er, daß ihm mit Zuſtimmung ſeiner Gemeinde ein unter ſeinen Augen gebildeter Presbyter, Eraklius, zum Gehülfen gegeben wurde. Er beſchäftigte ſich um dieſe Zeit mit der Entwerfung einer Kritik über alle ſeine Schriften (ſeine retractationes). Was ihn dazu wohl vornehmlich veranlaßte, war dies, daß beſonders von Pelagianern und Semipelagianern manche Stellen aus ſeinen älteren Schriften gegen ihn angeführt wurden, und ſeine enthuſiaſtiſchen Verehrer dadurch in Verlegenheit geriethen, da ſie bei dem Manne, deſſen Anſehn ihnen zu viel galt, keinen Irrthum anerkennen wollten. Auguſtin aber war fern davon, ſeinen Schriften ein ſolches Anſehn beizulegen, welches nach ſeinem Urtheile der Bibel allein gebührte. Er ſagte zu jenen übertriebenen Freunden, daß ſie ſich umſonſt abmühten; ſie hätten keiner guten Sache ſich angenommen, leicht würden ſie nach ſeinem eigenen Richterſpruche den Prozeß verlieren. [1] Er freute ſich, ſagen zu können, daß er in der Einſicht in die Wahrheit weiter fortgeſchritten und manche frühere Irrthümer als ſolche erkenne, welche jetzt öffentlich in ſeinen Schriften aufzudecken

---

Cum transformatis fiet Deus unica sanctis
Gloria: corporei nec jam pressura laboris
Conteret incertos, sed in omnibus omnia semper
Christus erit. Quod si pulcrum et super omnia magnum est,
Cur pudet hac etiam fletus in valle potentes
Esse Deo, minimumque operis mortalis habere,
Quod non est nisi peccatum. v. 964.

1) Frustra laboratis, non bonam causam suscepistis, facile in ea me ipso judice superamini. Ep. 143. §. 3 ad Marcellinum.

er ſich nicht ſchäme. Freilich geſchah es wohl auch, wie aus dem bisher Bemerkten ſich ſchließen läßt, daß ſein Geiſt, von manchen Seiten mehr beſchränkt, das früherhin mit größerer Freiheit Gedachte jetzt als Irrthum darſtellte, oder daß er ſelbſt unbewußter Weiſe ſeine veränderte Denkweiſe in die Äußerungen eines früheren Standpunktes hineinerklärte.

Sodann arbeitete er an dem Werke, welches das letzte von ihm unter den pelagianiſchen Streitigkeiten geſchriebene war, dem zweiten Werke gegen Julian. Dies war es, was ihn beſchäftigte mitten unter den gewaltigen politiſchen Stürmen, welche Verwüſtung und Zerſtörung über dieſen blühenden Welttheil herbeiführten. Er hatte den Schmerz, das Unglück von einem ihm früher ſehr befreundeten Manne ausgehen zu ſehen. Der Comes Bonifacius, einer der ausgezeichnetſten und glücklichſten Feldherren des ſinkenden römiſchen Reiches, war durch Auguſtins Rath ſelbſt dazu bewogen worden, daß er, ſtatt in's Mönchsthum ſich zurückzuziehen, ſeine Kräfte ferner der Vertheidigung der bedrängten römiſchen Chriſtenheit gegen die Völkerſtürme der Barbaren zu weihen beſchloß. Aber durch die Ränke des im Kriegsruhme mit ihm wetteifernden Feldherrn Aëtius wurde er nachher verleitet, ſich gegen die kaiſerliche Regierung zu empören, und um ſich in dieſem Kampfe behaupten zu können, rief er die Vandalen aus Spanien zur Hülfe herbei. Auguſtin benutzte einen günſtigen Augenblick, um in einem mit ächter chriſtlicher Würde und großer Weisheit geſchriebenen Briefe (einem wahren Muſter für ſo verwickelte Verhältniſſe) zu dem Gewiſſen des Bonifacius zu reden. Dieſer mußte die traurige Erfahrung von der Wahrheit deſſen machen, was ſein alter Freund ihm geweiſſagt. Er wurde weiter geführt, als er ſelbſt wollte, und als er umzukehren gedachte, war es zu ſpät. Die Vandalen betrachteten die blühenden Gegenden als ihr Eigenthum, und ſie wurden aus den Bundesgenoſſen des Bonifacius ſeine Feinde. Auguſtins Biſchofsſitz, die Stadt Hippo, wurde von ihnen belagert. Unter dieſen

Leiden und im Angeſicht der neuen, denen er entgegenſehen konnte, war es das gewöhnliche Gebet Auguſtins, Gott möge die Stadt von den Feinden befreien, oder ſeinen Knechten die Kraft verleihen, Alles zu ertragen, was ſein Wille über ſie verhänge, oder Er möge ihn ſelbſt befreien aus dieſer Welt. Das Letztere geſchah. Im dritten Monat der Belagerung, welche vierzehn Monate dauerte, ſtarb Auguſtin, ſechs und ſiebenzig Jahre alt, im J. 429.

Auch nach Auguſtins Tode dauerte der Kampf zwiſchen der auguſtiniſchen und der ſemipelagianiſchen Parthei in Gallien fort. Prosper hielt zwar ſeinen Widerſachern die Entſcheidungen der römiſchen Biſchöfe und der Kaiſer entgegen, aber die Semipelagianer glaubten ſich durch jene Autoritäten nicht getroffen, denn auch ſie waren ja Gegner der durch jene Ausſprüche verdammten pelagianiſchen Lehre. Deshalb ſuchten Prosper und Hilarius eine andere neue Kirchenautorität ihnen entgegenzuſtellen. Sie wandten ſich an den römiſchen Biſchof Cöleſtinus und ſie beklagten ſich bei dieſem über ſtreit- und neuerungsſüchtige Presbyteren, welche Irrlehren verbreiteten und das Andenken des Auguſtinus anzufeinden wagten. Wahrſcheinlich hofften ſie von dem römiſchen Biſchof einen auf beſtimmte Weiſe für das auguſtiniſche Syſtem gegen die ſemipelagianiſchen Grundſätze von der Gnade und vom freien Willen entſcheidenden Ausſpruch zu erhalten; aber ihre Erwartung wurde doch durchaus nicht erfüllt. Cöleſtin erließ zwar dieſer Aufforderung zufolge im J. 431 [1]) ein Schreiben an die galliſchen Biſchöfe. In demſelben klagt er darüber, daß manchen Presbyteren, von denen er in einem Tone der Verachtung ſpricht, ſo viele Freiheit gelaſſen werden ſolle, fürwitzige Fragen aufzuwerfen. [2]) In einem kirchlichen Geiſte ächt

1) Wie er ſelbſt anführt, hatte er ſich ſchon früher über dieſe Sache ebenſo ausgeſprochen in einem Reſponſum an einen Biſchof Tuentius, welches aber nicht auf uns gekommen.

2) Indisciplinatae quaestiones. Alle Fragen darüber, warum Gott

römiſcher Art findet er es beſonders anſtößig, daß Presbyteren ſich zu Lehrern der Biſchöfe machen wollten, und er giebt es dieſen beſonders Schuld, daß die Presbyteren ſich ſo viel geltend zu machen wagten. Es möchten wohl einige von ihnen erſt vor Kurzem aus dem Stande der Laien gekommen ſeyn, die daher noch nicht wüßten, was ihnen als Biſchöfen zukomme. Und er äußert den Verdacht, welchen die Ankläger der Semipelagianer wahrſcheinlich bei ihm zu erregen Urſache gehabt hatten, daß Manche unter ihnen ſelbſt jenen Irrthümern geneigt ſeyn möchten. Er ſprach ferner in ſtarken Ausdrücken ſeine Verehrung vor dem Auguſtinus aus, welcher auch von ſeinen Vorgängern immer zu den vorzüglichſten Lehrern der Kirche gezählt worden ſey. Aber bei allem Dem waren doch die Entſcheidungen des römiſchen Biſchofs hier ſo unbeſtimmt, daß die Gegner des Semipelagianismus nur wenig oder nichts dadurch gewinnen konnten. Cöleſtin hatte ja die Lehre der Presbyteren, gegen welche er ſprach, gar nicht weiter bezeichnet; was er unter den fürwitzigen Fragen verſtand, war ja ganz unbeſtimmt gelaſſen; die Semipelagianer beſchuldigten gerade ihre Gegner, daß ſie, ſtatt das praktiſch Wichtige veſtzuhalten, mit ſolchen Fragen ſich beſchäftigten. Er hatte geſagt: Es höre auf die Neuerung, — und noch dazu mit dem Zuſatze: wenn die Sache ſich ſo verhält — die alte Lehre anzugreifen; [1]) aber es war wiederum gar nicht beſtimmt, was unter der alten und was unter der neuen Lehre gemeint ſey. Auch die Semipelagianer behaupteten, — und ſie konnten es in mancher Hinſicht mit mehrerem Rechte als ihre Gegner behaupten — daß von ihnen

---

den Einen ſeine Gnade ertheile, den Anderen nicht, alle ſolche Fragen, welche ſich durch die Berufung auf den verborgenen, unbegreiflichen Rathſchluß Gottes nicht wollten zurückweiſen laſſen, gehörten ja nach dem Urtheile eines Prosper ſchon in dieſe Klaſſe, und Cöleſtin redet hier zuerſt nur in den Worten der Ankläger.

1) Desinat, si ita res sunt, incessere novitas vetustatem.

nur die alte Kirchenlehre gegen die erſt vor Kurzem entſtandene Irrlehre von der abſoluten Prädeſtination und die der ganzen alten Kirche fremde Verläugnung des freien Willens vertheidigt werde. So war es daher natürlich, daß ſogar Semipelagianer dieſe Entſcheidungen zu Gunſten ihrer Lehrweiſe deuten konnten, wie dies auch würklich geſchah.[1]) Der oben erwähnte Vincentius, welcher in dem Kloſter der Inſel Lerina bei der Provence, einem der vornehmſten Sitze des Semipelagianismus, ſeine Bildung erhalten hatte, ſcheint auch jene Entſcheidung ſo gedeutet zu haben, und vielleicht ſchrieb er, als gerade dieſe Streitigkeiten am heftigſten waren, im J. 434[2]) ſein berühmtes Commonitorium, wenn nicht ausſchließlich, doch beſonders oder zum Theil in der Abſicht, um das Princip, daß die ſubjektive Anſicht eines auch noch ſo begabten und heiligen Kirchenlehrers doch nichts gegen die alte und bisher in der Kirche allgemein vorherrſchende Lehre ausmachen könne, und daß eine ſolche auch immer nur Privatmeinung bleibe,[3]) wenn nicht die Merkmale der vetustas, universalitas und consensio hinzukämen, um dieſes von dem Auguſtin ſelbſt anerkannte Princip der Geltung der Prädeſtinationslehre deſſelben entgegenzuſtellen.[4])

---

1) Prosper ſelbſt giebt zu erkennen in dem liber contra Collatorem, daß manche Semipelagianer durch eine maligna interpretatio dieſe Entſcheidung des römiſchen Biſchofs zu ihrem Vortheil zu deuten wußten. Cöleſtin — ſagten ſie, wie aus Prospers Worten ſcheint geſchloſſen werden zu müſſen — habe ja keineswegs durch jene Lobpreiſung Auguſtins alle Schriften deſſelben in Beziehung auf die darin enthaltene Lehre gut geheißen, wenn auch die früheren, doch nicht die ſpäteren, in denen Auguſtin ſelbſt die novitas der vetustas entgegenſetze.

2) S. Kap. 42. ſeine eigene chronologiſche Angabe.

3) S. oben Bd. III., S. 357.

4) Vincentius giebt ſeine Verbindung mit der ſemipelagianiſchen Parthei wohl dadurch zu erkennen, daß er unter den Irrlehrern nur den Pelagius und den Cöleſtius, nicht aber ihre vorgeblichen Sprößlinge, die Semipelagianer, nennt, und daß er unter ſo manchen Kirchenlehrern, die von ihm hoch geprieſen werden, doch nicht den Auguſtinus anführt.

Da nun Hilarius und Prosper ſelbſt nach Rom gereiſt waren, um ſich eine günſtige Entſcheidung zu verſchaffen, da man vorausſetzen kann, daß ſie zu dieſem Zwecke Alles in Bewegung ſetzten, ſo darf man um deſto ſicherer ſchließen, daß der römiſche Biſchof gute Gründe haben mußte, ſich nicht beſtimmter und entſchiedener unter dieſen Verhandlungen auszuſprechen, er, der in dem neſtorianiſchen Streite eine ſo ganz andere Sprache geführt hatte. [1]) Es blieb dem Prosper

So citirt er nun auch am Ende des zweiten Abſchnittes ſeines Commonitoriums, von welchem uns nur ein kleines Bruchſtück geblieben iſt, jene Stelle aus dem Schreiben Cöleſtins an die franzöſiſchen Biſchöfe. Obgleich er auch an dieſer Stelle nicht weiter beſtimmt, was Cöleſtin unter der novitas gemeint habe, ſondern vielmehr die ſpeziellere Anwendung einem Jeden ſelbſt überläßt, ſo verräth ſich doch wohl hier der durch die Autorität Auguſtins etwas zu leiſe aufzutreten genöthigte Semipelagianer. Ein mit Prosper Gleichgeſinnter würde ſich hier gewiß ſtärker und beſtimmter ausgeſprochen haben, um ſo mehr, da er wiſſen mußte, daß ſeine Gegner die Unbeſtimmtheit jener Stelle für ihre Zwecke benutzten. Auch in der Erklärung des „si ita res est" giebt ſich der Semipelagianer, der die Anklage für ungegründet hielt, zu erkennen. Höchſt wahrſcheinlich iſt es auch dieſer Vincentius, von welchem die capitula objectionum Vincentianarum herrührten, gegen welche Prosper eine kleine Schrift richtete.

1) Wenn die Zuſammenſtellung der Entſcheidungen römiſcher Biſchöfe und nordafrikaniſcher Concilien gegen die Lehren des Pelagius und Cöleſtius, welche in manchen älteren Sammlungen des Kirchenrechts mit dieſem Briefe Cöleſtins verbunden iſt, würklich zu demſelben gehörte, ſo würde Cöleſtin allerdings auf eine beſtimmtere Weiſe ſich ausgeſprochen haben: denn dieſe Zuſammenſtellung hat offenbar die Abſicht, den ganzen auguſtiniſchen Lehrbegriff von der Gnade gegen die Semipelagianer veſtzuſtellen, weil dieſe den Auguſtin beſchuldigten, das rechte Maaß überſchritten zu haben, und weil ſie auch die Autoritäten der römiſchen Biſchöfe nach ihrem Sinne zu deuten wußten. Aber die Art, wie Cöleſtins Brief ſchließt, zeigt deutlich, daß nichts nachfolgen ſollte; in dieſem Zuſatze ſelbſt zeigt ſich ein andrer Ton der Sprache, als derjenige, welchen wir bei den römiſchen Biſchöfen zu finden gewohnt ſind, und Prosper, der, wie wir bemerkten, ſich auf den Brief Cöleſtins beruft, würde gewiß nicht unterlaſſen haben, dieſen Zuſatz zu erwähnen, wenn er ihn als einen von Cöleſtin herrührenden gekannt hätte. Wir können alſo nicht zweifeln, daß dieſes Stück ſpäterer Zuſatz iſt, und

nun nichts Anderes übrig, als die Semipelagianer durch Schriften zu bekämpfen. [1]) Dieſer Schriftſtreit konnte bei ſo tief im inneren Leben und im Denken begründeten Gegenſätzen zu keiner Verſtändigung führen. Prosper ſuchte nun, da er durch ſeine Schriften zu ſeinem Zweck nicht gelangen konnte, was er bei dem Biſchof Cöleſtin vergeblich durchzuſetzen geſucht hatte, durch deſſen Nachfolger Sixtus zu erlangen. Er ſuchte ihn dazu zu bewegen, daß er das Werk ſeiner Vorgänger zur Vollendung führen, die letzten Reſte des Pelagianismus vernichten, daß wie ſeine Vorgänger die offenbaren Pelagianer unterdrückt hätten, ſo er die verborgenen Pelagianer endlich ganz unterdrücken ſollte, wie dies ihm Gott vorbehalten habe. [2]) Doch auch dies gelang noch nicht.

Die Schriften des Prosper zeugen von dem Streben, das Syſtem Auguſtins, das ſo großer Härte beſchuldigt wurde, in das günſtigſte Licht zu ſetzen, daſſelbe zu verwahren gegen alle demſelben von den Semipelagianern gemachten Beſchuldigungen, mit welchen dieſe an das allgemeine Gefühl ſich zu wenden pflegten. Dieſe pflegten näm-

---

von wem nun auch dieſer gewiß ſehr alte, aus der Zeit dieſer Streitigkeiten ſelbſt ſtammende Zuſatz herrühren mag, ſo iſt es immer merkwürdig, daß der Verfaſſer deſſelben ſich zwar zur Lehre von der Gnade Gottes bekennt, von deren Würkſamkeit nichts auszuſchließen ſey, daß er aber doch für die abſolute Prädeſtinationslehre ſich nicht erklärt, vielmehr die Unterſuchung darüber, als eine unpraktiſche, ausdrücklich meidet, wenn er ſagt: Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere.

1) Seine Schriften gegen Caſſian, liber contra Collatorem, ſein responsum ad capitula Gallorum, die ſchon erwähnte Schrift gegen Vincentius, ſeine epistola ad Rufinum.

2) Confidimus Domini protectione praestandum, ut quod operatus est in Innocentio caet., operetur in Sixto, et in custodia Dominici gregis haec sit pars gloriae huic reservata pastori, ut sicut illi lupos abegere manifestos, ita hic depellat occultos. — Hujusmodi hominum pravitati non tam disputationum studio, quam auctoritatum privilegio resistendum est. C. Collator. c. 21. §. 4.

lich zu ſagen: Nach dieſer Lehre habe Gott nur einen kleinen Theil der Menſchen für die ewige Seligkeit, die Übrigen für die Verdammniß geſchaffen; Gott habe dieſe dazu prädeſtinirt, daß ſie ſündigen ſollten, er ſey Urſache der Sünde, Chriſtus ſey nicht für das Heil aller Menſchen, ſondern nur zur Erlöſung dieſer beſtimmten kleinen Zahl geſtorben. Dagegen ſuchte Prosper mit großer Gewandtheit bei der Entwickelung dieſes Lehrbegriffs Alles zu vermeiden, was dem chriſtlich-ſittlichen Gefühl anſtößig werden zu können ſchien, obgleich er dies freilich vielmehr durch geſchickte Wendungen und Formeln verdecken, als dem Gedankeninhalte nach würklich meiden konnte. Der Beſchuldigung, daß Gott zum Urheber der Sünde gemacht werde, wich er aus wie Auguſtinus, indem er alle Sünde aus der einen freien That Adams ableitete. [1]) Die Prädeſtination und die Präſcienz Gottes ſeyen keineswegs einander ganz gleich zu ſetzen. In Beziehung auf das, was in Gott ſelbſt

---

1) Wenn freilich Prosper die Art, wie er ſeinen Begriff von der Gnade im Gegenſatze gegen den ſemipelagianiſchen aus der Lehre von einer alles Bedingtſeyn ausſchließenden Allmacht Gottes und einer abſoluten Abhängigkeit der Geſchöpfe ableitete, conſequent hätte durchführen wollen, ſo hätte er dazu kommen müſſen, alle Einwürkung Gottes auf die menſchliche Natur als eine von Anfang an und in jedem Punkte durchaus unbedingte und demnach auch bei dem erſten Menſchen die freie Selbſtbeſtimmung gänzlich ausſchließende zu ſetzen. S. die merkwürdige Stelle des carmen de ingratis v. 370. Man müſſe ſich, ſagt er hier, Gottes Einwürkung auf den Menſchen nicht als eine ſo ohnmächtige denken, wie die eines Menſchen auf den andern, wenn er durch ſeine Darſtellung Liebe oder Haß, oder irgend einen andern Affekt in dem Herzen des Andern zu erregen ſuche, ſo daß der Darſteller doch nicht, wie er gern möchte, dieſe Affekte dem Herzen des Andern würklich mittheilen könne, ſondern es von dem Andern abhänge, ſich dieſen Eindrücken hinzugeben oder nicht. Nicht ſo ſey es mit der göttlichen Gnade, als einer allmächtigen, dieſe gebrauche alle untergeordneten Urſachen nur zu ihrem Dienſte, ſey nicht abhängig von denſelben.

Ipsa suum consummat opus, cui tempus agendi
Semper adest, quae gesta velit: non moribus illi
Fit mora, non causis anceps suspenditur ullis. v. 384

ſeinen Grund habe, das Gute, wie die Ertheilung ſeiner Gnade und das gerechte Gericht, ſey allerdings beides eins, aber anders in Beziehung auf das Böſe, das in dem Willen der Geſchöpfe ſeinen Grund habe; in dieſer Beziehung könne nur von einer göttlichen Präſcienz die Rede ſeyn. Wenn man nun aber eine der Idee des heiligen Gottes widerſprechende Willkühr eben darin finden wollte, daß er von Denen, die in gleicher Entfremdung von ihm ſich befanden, die Einen durch ſeine Gnade gerettet, die Anderen dem verdienten Verderben überlaſſen, ſo antwortet Proſper: „Man wird ſich leicht beruhigen können, wenn man nur als unumſtößlichen Glaubensſatz dies veſthält, daß bei Gott keine Willkühr ſtattfindet, daß nichts, was er thut, mit ſeiner Heiligkeit und Gerechtigkeit in Widerſpruch ſteht, ſowie daß kein Heil zu finden iſt außer der Gnade Chriſti. Wie aber unſere Theodicee bei Vielem, was im Leben der Völker und der Einzelnen geſchieht, ſcheitern muß, ohne daß wir in unſerm Glauben an Gottes Weisheit und Heiligkeit irre werden, ſo müſſen wir auch hier in unſerm Glauben veſtbleiben, wenngleich wir den Rathſchluß, nach welchem Gott jene Gnade vertheilt, zu ergründen und zu begreifen nicht vermögen. Mögen wir nur die Schranken unſrer gegenwärtigen Erkenntniß göttlicher Dinge anerkennen." [1]) Proſper beſchuldigte ſeine Gegner, wie dieſe ihn, daß ſie dem Apoſtel Paulus zuwider Gottes unerforſchliche Gerichte erforſchen wollten. [2]) „Statt nach den Tiefen des verborgenen Gottes zu forſchen und in ein Labyrinth unbeantwortlicher Fragen uns zu verlieren, mögen wir vielmehr auf die Weite der geoffenbarten Gnade hinblicken und uns an das halten, was der Apoſtel Paulus ſagt: Gott will,

---

1) Non ergo instamus clausis, nec operta procaci
Urgemus cura, satis est opera omnipotentis
Cernere et auctorem cunctorum nosse bonorum. v. 754 et sq.

2) Responsiones ad capitula Gallorum c. 8: Profitentur sibi scrutabilia judicia Dei et vestigabiles vias ejus.

daß alle Menſchen ſelig werden. Dieſer Wille Gottes offenbart ſich dadurch, daß er den Menſchen alle Mittel gegeben hat, zu ſeiner Erkenntniß zu gelangen, ſey es die Offenbarung durch das Evangelium, das Geſetz oder die Schöpfung. Aber freilich können ſie durch alle dieſe Mittel nicht zur Seligkeit geführt werden ohne die Gnade, welche ihnen den Glauben giebt." So zeigt ſich hier ſchon der Keim jener Unterſcheidung zwiſchen einem allgemein geoffenbarten und bedingten und einem verborgenen, beſondern, unbedingten Willen Gottes, im Grunde jener durch dieſen aufgehoben. Alle dieſe Wendungen waren dem Prosper nicht ganz eigenthümlich, ſondern wir erkennen in ihm hier nur den gewandten und geſchickten Schüler des Auguſtinus, der die bei dieſem zerſtreuten Gedanken treffend aufzufaſſen, zuſammenzuſtellen und zu vertheilen wußte.

Dieſe gemäßigte, die anſtößigſten Seiten des auguſtiniſchen Lehrbegriffs zu vermeiden ſuchende Darſtellungsweiſe deſſelben, welche von Prosper ausging, hatte offenbar auf den Gang dieſer Streitigkeiten bedeutenden Einfluß. Aus den in den Schriften Prospers enthaltenen Keimen bildete ſich eine noch feinere und ſcharfſinnigere, mit vielem Geiſte durchgeführte Einkleidung dieſes Lehrbegriffs, welcher eine verſöhnende Abſicht zum Grunde lag, wie ſie ſich uns darlegt in einem Buche „über die Berufung aller Völker" (de vocatione omnium gentium), deſſen Verfaſſer uns nicht mit Sicherheit bekannt geworden. [1]) Dies Buch rührte

---

1) Die Vergleichung dieſes merkwürdigen Werkes mit den Schriften Prospers zeigt allerdings zwiſchen dieſen und jenem eine große Übereinſtimmung in den Grundideen, und auch manche einzelne Gedanken kommen in derſelben Anwendung in beiderlei Schriften vor. Aber der Verfaſſer ſcheint ein Solcher zu ſeyn, der nicht früher an dieſen Streitigkeiten Theil genommen, ſondern nachdem ſie ſchon eine ziemliche Zeit gedauert hatten, ſich berufen fühlte, einen Verſuch zu machen, ob er nicht durch eine gewiſſe Darſtellungsweiſe der ſtreitigen Lehren eine Ausgleichung des Gegenſatzes vermitteln könnte. Dies paßt nicht auf Prosper, der von Anfang an das Haupt einer der beiden Partheien geweſen war.

offenbar, wie auch der Verfaſſer ſelbſt in dem Eingange zu erkennen giebt, von einem Solchen her, der einen Vergleich zwiſchen den beiden ſo heftig mit einander ſtreitenden Partheien einzuleiten ſuchte, und zwar gewiß zum Vortheil des auguſtiniſchen Lehrbegriffs, deſſen Grundideen er durch eine eigenthümliche Einkleidung und Zuſammenſtellung mehr zu empfehlen ſuchte, ſich bemühend, ſie von allem Dem zu entkleiden, was die Semipelagianer ihnen beſonders zum Vorwurf machten, und was dazu diente, dieſen Vorwürfen mehr Glauben zu verſchaffen. Um ſeinen Zweck als Vermittler deſto leichter zu erreichen, enthielt er ſich aller Hinweiſung auf den Auguſtinus, deſſen Autorität ihm ſelbſt gewiß viel gelten mußte. Überhaupt zeichnet er ſich auf eigenthüm-

---

Dem Charakter Prospers, wie er ſich in ſeinen anerkannt ächten Schriften zeigt, entſpricht es auch nicht, daß ſich der Verfaſſer jenes Werkes aller heftigeren Angriffe auf ſeine Gegner enthält, daß er durchaus keine Autoritäten anführt, den Auguſtinus ganz mit Stillſchweigen übergeht. Dazu kommt noch die Verſchiedenheit des Styls. Nun ſchreiben zwar alte Handſchriften das Buch dem Prosper zu, aber dagegen ſchreiben noch ältere es dem Ambroſius zu, dem es nur nach einem argen Anachronismus zugeſchrieben werden konnte. Es erhellt demnach, daß die Autorität der Handſchriften hier nicht als hiſtoriſches Zeugniß gelten kann. Durch ſeinen Inhalt hatte ſich das Buch großes Anſehn verſchafft, daher es auch der römiſche Biſchof Gelaſius unter den Büchern von bewährter Rechtgläubigkeit anführt. Da man aber über die Perſon des Verfaſſers keine geſchichtliche Überlieferung hatte, wie denn auch Gelaſius es als ein anonymes anführt, ſo wollte man es gern irgend einem bewährten Kirchenlehrer zuſchreiben, und es war wenigſtens eine glücklichere, mehr begründete Vermuthung, welche den Prosper zum Verfaſſer machte. Folgt man den inneren Vermuthungsgründen, ſo hat allerdings wegen der Ähnlichkeit der Gedanken und des Ausdrucks die Vermuthung Quesnels, daß Leo der Große noch als Diakonus dies Buch geſchrieben habe, mehr als andere Vermuthungen für ſich. Aber dann iſt doch die Anonymität, in der ſich das Buch erhielt, auffallender, und es fragt ſich, ob ſich nicht Alles hinlänglich erklärt, wenn wir annehmen, daß ein uns unbekannter Dogmatiker in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, der die Schriften Prospers und Leo des Großen eifrig ſtudirt, jenes Buch geſchrieben habe.

liche Weiſe aus durch ein von allen Kirchenautoritäten unabhängiges, vorherrſchend dialektiſches Verfahren.

Er bemüht ſich erſtlich zu zeigen, daß zwiſchen der Lehre von der Gnade und vom freien Willen eine gänzliche Harmonie ſtattfinde, ſo daß man eins nicht ohne das Andere behaupten könne. Hebe man den freien Willen auf, ſo ſey kein Organ vorhanden, durch welches die wahren Tugenden zu Stande kämen. Hebe man die Gnade auf, ſo fehle die Quelle, aus der alles wahrhaft Gute herfließe. Er unterſcheidet ſodann drei verſchiedene Willensrichtungen und Standpunkte des Menſchen: Der niedrigſte Standpunkt, der bloß auf das Sinnliche gerichtete Wille (die voluntas sensualis), ſodann der über das Sinnliche ſich erhebende, aber nur ſich ſelbſt überlaſſene, auf ſich ſelbſt gerichtete Wille (voluntas animalis), der noch nicht von dem Göttlichen angezogen und durchdrungen worden. Je thätiger der wandelbare Wille des Menſchen iſt, deſto leichter wird er von dem Böſen fortgeriſſen, ſo lange er nicht von dem unwandelbaren Willen Gottes regiert wird. Der dritte Standpunkt iſt der eines von dem Göttlichen angezogenen und beſeelten Willens, deſſen ſich der Geiſt Gottes, zu der Gemeinſchaft mit welchem der Menſch gelangt iſt, als ſeines Organs bedient, die voluntas spiritalis, vermöge welcher der Menſch ſich und ſein ganzes Leben und alles Andere nur auf Gott bezieht, ſich und Alles nur in Gott, in Allem nur das Göttliche liebt. Dieſer Wille iſt der erſte Keim aller Tugenden. Hier wird Alles göttlich und Alles menſchlich, göttlich in Beziehung auf Den, der es verliehen, menſchlich in Beziehung auf Den, der es empfangen hat. [1]) Die

1) Omnis actio ad unum refertur, et quod ad unum refertur, utriusque est, quia nec a Deo alienari potest, quod dedit nec ab homine quod accepit. Ähnliches in dem Briefe an die Demetrias (der auch fälſchlich dem Ambroſius zugeſchrieben wurde und von demſelben Verfaſſer herzurühren ſcheint): Implet spiritus sanctus organum suum et tanquam fila chordarum tangit digitus Dei corda sanctorum. Dieſe ſittliche Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott, ähnlich wie wir oben aus

Gnade, welche dieſes göttliche Leben dem Menſchen verleiht, würkt nicht auf eine zwingende, magiſche, ſondern auf eine durchaus naturgemäße Weiſe auf ihn ein. Die Natur des menſchlichen Willens als ſolche iſt auch durch den Sündenfall nicht aufgehoben worden, die Form deſſelben iſt dieſelbe geblieben, und nur dieſe ſich aneignend würkt die Gnade auf ihn ein und in ihm. Zuerſt iſt ſie auf mannichfache Weiſe thätig, indem ſie den Willen bereit macht, ihre Gaben in ſich aufzunehmen, [1]) denn ohne den Willen giebt es keine Tugend.

Nun unterſcheidet dieſes Buch eine zwiefache Art der Gnade, und dieſes iſt eben etwas beſonders Eigenthümliches, wodurch der Verfaſſer den Schein des Partikularismus von dem auguſtiniſchen Syſtem fern zu halten ſucht, wenngleich nur der Ausdruck und die ausführlichere Entwickelung hier eigenthümlich iſt, da die Grundgedanken ſich ſchon bei Prosper finden. Er unterſcheidet nämlich die allgemeine Gnade [2]) und die beſondere Gnade. [3]) Durch jene erſte führt Gott alle Menſchen zu ſeiner Erkenntniß, und er offenbart dadurch ſeinen Willen, daß alle Menſchen zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen und ſelig werden. Dieſe allgemeine Gnade beſteht darin, daß Gott durch die Werke der Schöpfung ſich dem vernünftigen Geiſte geoffenbart hat. Alles erfüllt der Geiſt Gottes, in dem wir leben, weben und ſind. [4]) Aber der Sinn dieſer äußeren Offen-

---

Prosper anführten, als Anticipirung des ewigen Lebens auf Erden: Nec dubie ista subjectio jam ex magna parte in illius futurae beatitudinis est constituta consortio, ubi Deus erit omnia in omnibus.

1) Ut in eo quem vocat, primum sibi receptricem et famulam donorum suorum praeparet voluntatem.

2) Gratia generalis, generalia gratiae auxilia.

3) Gratia specialis, dona, auxilia specialia.

4) Implente omnia spiritu Dei, in quo vivimus, movemur et sumus. Per quae humanis cordibus quaedam aeternae legis tabulae praebebantur, ut in paginis elementorum ac voluminibus temporum, communis et publica divinae institutionis doctrina legeretur.

barung Gottes konnte doch von den Menſchen nur verſtanden werden vermöge der inneren Offenbarung Gottes in dem menſchlichen Gemüth, von dem inneren Gottesbewußtſeyn aus. So geſchah es, daß der größte Theil der Menſchen dies Geſetz Gottes nicht verſtand und nicht befolgte, und auch an dieſen ſichtbaren Zeugniſſen mußte man lernen, daß der Buchſtabe tödtet und daß nur der Geiſt lebendig macht. Der Verfaſſer erkennt alſo eine allgemeine innere Gottesoffenbarung als die urſprüngliche Quelle aller Religion. Indem ſich aber die Menſchen durch ihre innere Verfinſterung von dieſem ſich ihnen offenbarenden himmliſchen Lichte wieder entfremdeten, wurde dadurch dies Gottesbewußtſeyn wieder unterdrückt und verfälſcht. [1]) Doch kann zur Seligkeit Keiner anders gelangen, als durch jene gratia specialis, durch welche der Wille des Menſchen vermittelſt des Glaubens an Chriſtus zu einer voluntas spiritalis umgebildet wird. Wenn wir fragen, warum dieſe Gnade unter der großen Maſſe der in gleicher Entfremdung von Gott ſich befindenden Menſchheit den Einen ertheilt werde, Anderen nicht, wie das zu vereinigen ſey mit dem geoffenbarten Willen Gottes, daß Alle ſelig werden, ſo können wir keine andere Antwort erhalten, als daß wir hier, wie in ſo vielen anderen Fällen, die Erſcheinung wahrnehmen, ohne die Urſache erforſchen zu können, daß, wie in vielen anderen Dingen, das Erkennen hinter dem Glauben zurückbleibt, daß unſer Erkennen Stückwerk iſt. Es muß

1) Quod illuminante Dei gratia invenerant, obcoecante superbia perdiderunt. Relapsi a superna luce ad tenebras suas. In dem Briefe an die Demetrias: In pulchritudine coeli et terrae quaedam sunt paginae, ad omnium oculos semper patentes, et auctorem suum nunquam tacentes, quarum protestatio doctrinam imitatur magistrorum et eloquia scripturarum. Sed quid[quid] illud est, quo corporeorum sensuum exteriora pulsantur, in agro cordis, cui impenditur ista cultura, nec radicem potest figere, nec germen emittere, nisi ille summus et verus agricola potentiam sui operis adhibuerit et ad vitalem profectum quae sunt plantata perduxerit.

uns der Glaube veſtſtehen, daß Gott überall nach ſeiner Gerechtigkeit und Weisheit handelt, wenngleich wir das Wie einzuſehen nicht im Stande ſind. Eben darin muß ſich die Stärke unſres Glaubens an Gottes Gerechtigkeit und Weisheit zeigen, daß wir durch dieſe für uns in dieſem irdiſchen Leben unauflöslichen Schwierigkeiten doch nicht irre gemacht werden können.[1]) Wenn wir das, was offenbar iſt, nicht wegläugnen, das Verborgene nicht ergründen wollen, ſo befinden wir uns in dem rechten Verhältniſſe zur Wahrheit.

Wie nach dem Geſagten die beſonnenen Vertheidiger des auguſtiniſchen Lehrbegriffs ein beſonderes Intereſſe hatten, gegen alle jene, das allgemeine religiöſe und ſittliche Gefühl verletzenden und ſo leicht als praktiſch verderblich ſich erweiſenden Folgerungen, welche von ihren Widerſachern ihrem Syſtem aufgebürdet wurden, ſich ſorgfältig zu verwahren, ſo war es von der andern Seite natürlich, daß die Gegner ſich dieſen wegen des Eindrucks auf die meiſten Gemüther ihnen ſo wichtigen Vortheil nicht nehmen laſſen wollten und, ohngeachtet aller jener dialektiſchen Diſtinctionen, welche man ihnen entgegenhielt, doch die Berechtigung dazu immer nicht aufgeben zu müſſen glaubten. Wenn wir nun wahrnehmen, daß lauter entſchiedene ſemipelagianiſche Schriftſteller aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts in Gallien[2]) eben jene Behauptungen, welche von den genannten Vertheidigern des auguſtiniſchen Lehrbegriffs als ungerechte Conſequenzmachereien zurückgewieſen wurden, als

1) Latet discretionis ratio, sed non latet ipsa discretio. Non intelligimus judicantem, sed videmus operantem. Quid calumniamur justitiae occultae, qui gratias debemus misericordiae manifestae? — Quanto hoc ipsum difficiliore intellectu capitur, tanto fide laudabiliore creditur.

2) Wie der gleich zu erwähnende Verfaſſer des Prädeſtinatus, der jüngere Arnobius, Commentar. in Psalm. CXLVI. f. 327. Bibliotheca patrum Lugd. T. VIII. (Nota tibi, Praedestinate, quod loquor.) und Faustus Rhegiensis.

die Lehre einer neu entſtandenen Sekte der Praedestinati oder Praedestinatiani darſtellen, ſo könnten wir leicht zu der Vermuthung veranlaßt werden, daß die ſogenannten Prädeſtinatianer keine Anderen waren als die Vertheidiger der auguſtiniſchen Prädeſtinationslehre, daß ihre Gegner in dieſer Zeit, wie ſchon früherhin, Conſequenzmachereien aus der von ihnen vorgetragenen Lehre als dieſe ſelbſt ihnen aufzubürden ſich erlaubten, und daß ſie für die Vertheidiger einer ſolchen Lehre einen beſondern Sektennamen erfanden, um ſie, unbeſchadet der allgemein geltenden Autorität Auguſtins, verketzern und ſo auch die ihnen verhaßte Prädeſtinationslehre ſelbſt in eine Ketzerei verwandeln zu können. Dieſe Vermuthung kann beſtätigt werden durch die Bemerkung, daß doch Diejenigen, welche von einer Ketzerei der Prädeſtinatianer reden, keineswegs die nach ihrem urſprünglichen Sinne aufgefaßte Prädeſtinationslehre von ſolchen daraus abgeleiteten Übertreibungen unterſcheiden, ſondern von der abſoluten Prädeſtinationslehre an und für ſich immer nur als einer in derjenigen Form aufgefaßten reden, in welcher ſie ihnen als prädeſtinatianiſche Ketzerei erſcheint.[1]) Aber die Möglichkeit einer ſolchen Erklärung berechtigt uns doch noch nicht zu dem Schluſſe, daß es ſich würklich ſo verhielt. Es läßt ſich wohl natürlich denken, daß nicht alle Vertheidiger der abſoluten Prädeſtinationslehre mit der Beſonnenheit eines Auguſtinus, eines Prosper und eines Verfaſſers des Buches de vocatione gentium verfuhren. Eine ſolche Lehre, wie dieſe, konnte bei weiterer Verbreitung leicht ſchwärmeriſche Anhänger gewinnen, welche, nur Einer einſeitigen religiöſen Gefühlsrichtung ſich hingebend, dem harmoniſchen religiös-ſittlichen Gefühl, wie es in dem Weſen der menſchlichen Natur gegründet iſt,

---

1) So wird von Arnobius in Ps. CXVII. f. 305 dies zuſammengeſtellt: Praedestinationem docere et liberum hominis arbitrium infringere, libertatem arbitrii ita excludere, ut peccantes existimet Dei abjectione peccare.

durch das Chriſtenthum zum Bewußtſeyn entwickelt worden, ſich feindſelig entgegenſtellten, und daher die abſolute Prädeſtinationslehre bis zu jener anſtößigen Härte in ihren Behauptungen auf die Spitze zu treiben ſich verleiten ließen. Eiferer, welche über dem Intereſſe für dies Eine chriſtliche Dogma das allgemeine chriſtliche Glaubensintereſſe verläugneten, konnten, zumal durch den ſchroffen Gegenſatz gegen die Semipelagianer, zu dieſem Extrem hingetrieben werden, wie Ähnliches ſich oft wiederholt hat. Nun aber war eine Erſcheinung der ihnen ſo verhaßten Lehre in dieſer Form den Semipelagianern höchſt willkommen, da ſie dieſelbe benutzen konnten, um ihre Conſequenzmachereien als würkliche Behauptungen der von ihnen bekämpften Parthei und als herrſchende, allgemeine Grundſätze derſelben darzuſtellen, und ihr beſonderes Intereſſe hinderte ſie natürlich, der Gerechtigkeit gemäß zwiſchen ächten und unächten Schülern Auguſtins zu unterſcheiden. Doch nach allem Dieſem könnte es immer noch zweifelhaft bleiben, ob es würklich Prädeſtinatianer in dem bezeichneten Sinne gegeben, oder ob das Vorhandenſeyn einer ſolchen Sekte nur eine Erdichtung ſemipelagianiſcher Conſequenzmacherei war; die Gründe für und gegen die letztere Annahme würden ſich immer noch das Gleichgewicht halten, und es fehlte uns immer noch an einem urkundlichen Beweiſe für das Daſeyn jener Sekte. Dieſer Beweis aber hat ſich gefunden, ſeitdem eine von einem ſolchen Prädeſtinatianer verfaßte kleine Schrift herausgegeben worden, in welcher die eigenthümliche Denk- und Ausdrucksweiſe dieſer Leute auf das Anſchaulichſte ſich darlegt. [1]) In dieſem Buche wird allerdings die abſolute Prädeſtinationslehre in der ſchroffſten Härte ausgedrückt und recht abſichtlich Alles ausgeſucht, was das ſittliche Gefühl beleidigen kann. Nicht allein in der Form der Darſtellung entfernt ſich das Buch durchaus von Auguſtins

1) Das zweite Buch der von dem Jeſuiten Sirmond im J. 1643 herausgegebenen Schrift: Praedestinatus.

dialektiſch gewandter und ſittlich ſchonender Ausdrucksweiſe, ſondern ſeiner ganzen Darſtellungsweiſe liegt auch eine Lehrverſchiedenheit in Einem Punkte zum Grunde. Die hier ausgeſprochenen Grundſätze führen zur Annahme einer alle freie Selbſtbeſtimmung der Geſchöpfe und alle Contingenz aufhebenden göttlichen Vorherbeſtimmung. Ein ſittliches Zartgefühl konnte aber ſchwerlich bei dem Verfaſſer dieſer Schrift ſo viel vermögen, wie bei dem Auguſtin, daß er durch daſſelbe inconſequent geworden wäre und mit dem freien Willen Adams eine Ausnahme von jenem Princip gemacht hätte. [1]) Zwiſchen Präſcienz und Prädeſtination kannte er keinen Unterſchied. „Gott hat die Menſchen zur Gerechtigkeit oder zur Sünde vorherbeſtimmt, denn ſonſt müßte man ja annehmen, daß Gott ohne Vorherſehung Menſchen geſchaffen habe, die anders handeln konnten, als er es wollte. Unbeſiegt bleibt Gott in ſeinem Willen, da hingegen der Menſch ſtets beſiegt wird. Wenn ihr alſo anerkennt, daß Gott ſich nicht beſiegen läßt, ſo erkennt auch dies an, daß die Menſchen nichts Anderes ſeyn können, als wozu ſie Gott geſchaffen. Daher ſchließen wir, daß Diejenigen, welche Gott einmal zum Leben beſtimmt hat, wenn ſie ſich auch vernachläſſigen, wenn ſie auch ſündigen, wenn ſie auch nicht wollen, gegen ihren Willen zum Leben werden geführt werden, Diejenigen aber, welche er zum Tode vorherbeſtimmt hat, wenn ſie auch laufen, wenn ſie auch eilen, umſonſt arbeiten.“ Er beruft ſich auf dieſe Beiſpiele: „Judas hörte täglich das Wort des Lebens, er ging täglich mit dem Herrn um, er hörte täglich deſſen Ermahnungen, er ſah täglich deſſen Wunder vor ſich, und weil er zum Tode vorherbeſtimmt worden, kam er mit Einem Schlage plötzlich um. Saulus hingegen, der täglich die Chriſten ſteinigte und die Kirchen verwüſtete, iſt, weil er zum Leben prädeſtinirt war, mit Einem Schlage plötzlich

1) Wahrſcheinlich finden wir alſo hier einen Vorgänger der nachher ſogenannten Supralapſarier.

zu Einem Gefäße der Erwählung gemacht worden. Was fürchteſt du dich alſo, — fährt er fort — der du in Sünden verharrſt? Wenn Gott dich deſſen gewürdigt hat, wirſt du heilig ſeyn. Oder warum biſt du, der du heilig lebſt, bekümmert, als ob dich die Sorgen erhalten könnten? Wenn Gott es nicht will, wirſt du nicht fallen." Wohl mit Beziehung auf die ſemipelagianiſchen Gegner, welche als eifrige Mönche ſo viel galten, ſagt er: „Wirſt du, der du heilig biſt und bekümmert darum, nicht zu fallen, der du Tag und Nacht mit Gebet, Faſten, Bibelleſen und aller Art heiliger Beſtrebungen beſchäftigt biſt, wirſt du durch dieſe deine Anſtrengungen ſelig werden? Willſt du heiliger ſeyn als Judas? Höre auf, o Menſch, höre auf, ſage ich, um deine Tugend beſorgt zu ſeyn, und vertraue nur ſicher auf den Willen Gottes." Um die Prädeſtination und die Willkühr der Gnade recht zu preiſen, ſetzt er das Erlöſungswerk herab; die menſchliche Natur ſey durch den Fall Adams ſo ſehr verderbt, daß ſie die Wiederherſtellung durch Chriſtus nicht in der Würklichkeit, ſondern nur in der Hoffnung erlangt habe.

Der Schriftſteller, welcher uns dieſes merkwürdige Buch nebſt einer vorausgeſchickten kurzen Beſchreibung der vornehmſten älteren Häreſieen [1]) und einer Widerlegung jenes Buches überliefert hat, war offenbar ein Semipelagianer, der ſeine von der auguſtiniſchen durchaus abweichende dogmatiſche Anſicht ſehr freimüthig und rückſichtslos ausſpricht. Eine gratia praeveniens lehrt er nur in dem Sinne, daß darunter zu verſtehen ſey die allem Verdienſt des Menſchen vorausgehende Gnade der Erlöſung, ohne welche Keiner zum Heil gelangen könnte. [2]) „Die Gnade Gottes giebt

---

1) Unter dieſen kommen zwar die Pelagianer vor, aber natürlich fehlen die Semipelagianer, zu welchen der Verfaſſer ſelbſt gehörte; die Prädeſtinatianer bilden die neunzigſte und letzte Häreſie.

2) Quin non haberet homo hoc ipsum velle, nisi unigenitus nobis de coelo veniens, omnibus officinam suae gratiae reserasset.

auch — ſagt er — überſchwenglich mehr als Alles, was wir thun können, um uns für dieſelbe empfänglich zu machen: aber doch hängt es von dem Willen des Menſchen ab, ob er ſie annehme oder nicht. Es iſt ähnlich, wie wenn Einer ein Almoſen austheilt und er will Allen geben, welche nur die Hand ausſtrecken, um anzunehmen, was er giebt. Sollte nun wohl ein Armer, der hingelaufen iſt, Almoſen genommen hat und dadurch reich geworden iſt, ſagen können: ich bin reich geworden durch meine Arbeit, weil ich gewollt habe und gelaufen bin? Nein, er wird ſagen müſſen: ich habe nichts nach dem Verdienſte meines Willens oder meines Laufens empfangen, ſondern ich verdanke Alles nur der Gnade Deſſen, der mich beſchenkt hat." In dieſem Sinne ſind die Worte des Apoſtels Paulus Röm. 9, 16 zu verſtehen. Gegen jenen Prädeſtinatianer, der die Bekehrung des Paulus als ein Beiſpiel der auf eine plötzliche und unwiderſtehliche Weiſe würkenden Gnade angeführt hatte, ſucht er zu zeigen, daß dieſe Würkung der Gnade durch die vorhergehende Willensrichtung des Paulus vorbereitet und bedingt geweſen; denn wenngleich er die Chriſten verfolgte, ſo war doch das, was ihn dazu antrieb, ein brennender, aber durch Mangel der rechten Erkenntniß irregeleiteter Eifer für die Sache Gottes (1. Timoth. 1, 13), nicht ein Geiſt des Kain, wie der Prädeſtinatianer meinte, ſondern ein Geiſt des Elias, der ſchon den Keim des apoſtoliſchen Geiſtes enthielt. [1])

Nach der Ausſage dieſes Semipelagianers ſollte jene prädeſtinatianiſche Schrift unter dem Namen des Auguſtinus untergeſchoben worden ſeyn, und ſchon der römiſche Biſchof Cöleſtinus ſollte das Verdammungsurtheil über dieſelbe ausgeſprochen haben. Die Anhänger jener prädeſtinatianiſchen Lehre, deren Zahl als ſehr gering dargeſtellt wird, ſollen dies Buch, als eine Lehre, die nicht Alle zu faſſen vermöchten, enthaltend, im Verborgenen verbreitet

1) Jam meritis apostolicis plenus, vas electionis erat.

und beſonders unter Weibern mit demſelben Eingang zu finden gewußt haben.

Freilich könnte die Überlieferung jenes prädeſtinatianiſchen Buches durch einen ſemipelagianiſchen Schriftſteller uns die Ächtheit deſſelben wiederum verdächtig machen, den Argwohn erregen, daß der Semipelagianer das von ihm widerlegte Buch ſelbſt verfaßt habe, in der Abſicht, um die Sage von der prädeſtinatianiſchen Ketzerei dadurch zu beſtätigen und dieſe recht verhaßt zu machen. Aber in der That giebt ſich nicht allein in jener Schrift ein ſo beſtimmter, lebendiger und perſönlicher Charakter zu erkennen, daß man ſchon deshalb jene Vermuthung nicht wahrſcheinlich finden kann, ſondern es kommen auch manche Stellen darin vor, welche der Semipelagianer, der die abſolute Prädeſtinationslehre verhaßt machen wollte, wohl anders würde ausgedrückt haben. [1]) Doch trägt die Schrift nicht das Gepräge, daß der Verfaſſer ſie für ein Werk des Auguſtinus hätte ausgeben wollen, und dies beſtätigt auch wiederum ihre Ächtheit; ein Beweis, daß der Semipelagianer in die Schrift, als eine fremde, etwas hineinlegte, was in derſelben nicht liegt. Auch brauchte ja der Vertheidiger der abſoluten Prädeſtinationslehre nicht erſt Schriften zur Begünſtigung derſelben unter dem Namen des Auguſtinus zu erdichten, da er in deſſen ächten Schriften genug Belege finden konnte. Das ſemipelagianiſche Intereſſe ließ dies nur nicht anerkennen; und dieſem mußte ſich die Darſtellung der Sache empfehlen, daß man erſt eine Schrift unter dem Namen Auguſtins unterſchieben mußte, um in ihm einen rechten Zeugen für jene Lehre zu gewinnen. [2])

1) Die Stellen, wo die Prädeſtination aus der Präſcienz abgeleitet wird.

2) Zwiſchen der Lehre über dieſe Gegenſtände, welche ſich in dem Commentar des jüngern Arnobius, eines wahrſcheinlich aus einem der ſemipelagianiſchen Klöſter im ſüdlichen Frankreich hervorgegangenen Geiſtlichen und der Lehre des eben bezeichneten Semipelagianers findet, läßt ſich allerdings eine auffallende Übereinſtimmung wahrnehmen. Auch

Zu den ausgezeichneten Männern der ſemipelagianiſchen Parthei gehörte in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts **Fauſtus**, der als Mönch ſeine Bildung in dem Kloſter Lerins erhalten hatte und im J. 454 zum Biſchof von Rhegium (Reji, Riez) [1] in der Provence erwählt wurde, ein Mann, der durch ſeinen praktiſch chriſtlichen Geiſt und ſeinen thätigen, frommen Eifer unter den Zerſtörungen der Völkerwanderung großen Segen verbreitete. Er gerieth in Streit mit einem Presbyter, Lucidus, welcher

---

Arnobius ſtellt die Gnade der Erlöſung überhaupt als die gratia praeveniens dar, die gratia Dei generalis antecedens omnium hominum bonam voluntatem. In Ps. 147, f. 327. Auch er ſtellt die abſolute Prädeſtinationslehre nur in der Form des Prädeſtinatianismus dar, und er nennt deren Vertheidiger Häretiker. In Ps. 77, f. 280. Die Commentare über Pſ. 117, Pſ. 147 und Pſ. 126, verglichen mit dem zweiten und dritten Buche des Prädeſtinatus, beweiſen auch, daß Arnobius dieſes Werk vor ſich gehabt; aber ihn für den Verfaſſer deſſelben zu halten, hat man weniger Grund.

1) Merkwürdig iſt dieſer Fauſtus auch durch ſeinen Streit über die Körperlichkeit der Seele. Er behauptete, wie ſchon Frühere (z. B. Hilarius von Poitiers über Matth. 5, 8 und ſelbſt ein Didymus in ſeinem Werke de trinitate l. II. c. 4: Οἱ ἄγγελοι πνεύματα, καθὸ πρὸς ἡμᾶς ἀσώματοι, σώματα ἐπουράνια διὰ τὸ ἀπείρως ἀπέχειν τοῦ ἀκτίστου πνεύματος), daß Gott allein reiner Geiſt ſey; in dem Weſen der Endlichkeit ſey Beſchränktheit wie durch Zeit (ein Anfang des Daſeyns), ſo auch durch Raum gegründet, und daher ſeyen alle Geſchöpfe körperliche Weſen, die höheren Geiſter wie die Seelen. Er wurde durch ſeine Polemik gegen die damals in dieſen Gegenden ſich verbreitenden Arianer aus den deutſchen Völkerſchaften veranlaßt, dies weiter zu entwickeln; denn er meinte nun nachweiſen zu können, daß wenn man dem Logos nicht die Gleichweſenheit mit dem Vater zuſchreibe, man ihn als ein körperliches Weſen betrachten müſſe. Er fand einen an philoſophiſchem Geiſt überlegenen Gegner in dem Presbyter Claudianus Mamertus von Vienne, einen Mann, auf den der ſpekulative Geiſt des Auguſtinus viel eingewürkt hatte, der gegen ihn ſein Werk de statu animae ſchrieb. Auch hier zeigt ſich wohl eine Spur der verwandten Geiſtesrichtung unter den Semipelagianern und des Gegenſatzes ihrer Denkweiſe gegen die auguſtiniſche. So ſtellt auch der Semipelagianer Arnobius (Commentar. in Ps. 77) zuſammen: Solus Deus immensus est et incorporeus.

zur Parthei der Prädeſtinatianer gerechnet wurde und die abſolute Prädeſtinationslehre in den ſchroffſten Ausdrücken dargeſtellt hatte. [1]) Vergeblich hatte er ihn durch mündliche Unterredungen zu einem Widerruf der ihm Schuld gegebenen Irrthümer zu bewegen geſucht. Aber durch das Anſehn eines Concils zu Arles im J. 475 ließ er ſich doch endlich beſtimmen, in negativen und poſitiven Sätzen ein ſolches Bekenntniß, wie man es von ihm verlangte, abzulegen. [2]) Nach dem Auftrage der beiden in dieſem Jahre

---

1) Fauſtus ſagt ausdrücklich, daß das Concil zu Arles zuſammengerufen worden zur Verdammung der Irrlehre von der abſoluten Prädeſtination. In dem Briefe an den Biſchof Leontius von Arles: In condemnando praedestinationis errore.

2) Unter den letzteren kommt auch dieſer vor: Profiteor etiam aeternos ignes et infernales flammas factis capitalibus praeparatos, quia perseverantes in finem humanas culpas merito sequitur divina sententia. Wie wir nun überhaupt aus der Beſchaffenheit der poſitiven Sätze, zu denen Lucidus ſich bekennen mußte, auf die Beſchaffenheit der entgegengeſetzten, die er vorgetragen hatte oder wenigſtens vorgetragen zu haben beſchuldigt wurde, zurückſchließen können, ſo iſt es auch mit dieſem Satze. Entweder mochte Lucidus, um den unbedingten Willen Gottes in der abſoluten Prädeſtination recht hervorzuheben, geſagt haben, daß Diejenigen, welche als Getaufte und als rechtgläubige Mitglieder der katholiſchen Kirche ſtürben, wenngleich ſie bis an's Ende in Laſtern gelebt hätten, doch zuletzt wieder ſelig werden, da hingegen *Diejenigen*, welche unter Heidenvölkern ein dem Anſchein nach ſo tugendhaftes Leben geführt hätten, verdammt werden würden, was freilich am fernſten von dem Geiſte des Auguſtinus wäre. Oder er hatte nur, wie wir bei den Vertheidigern der abſoluten Prädeſtinationslehre in dieſer Zeit auch ſonſt Ähnliches finden, ſich darauf berufen, daß während Manche, welche ein tugendhaftes Leben bis gegen ihr Lebensende geführt hätten, zuletzt, weil ihnen das donum perseverantiae gefehlt, in eine ſchwere Sünde verfallen und mit derſelben behaftet geſtorben, daher verdammt worden wären, hingegen Andere nach einem laſterhaften Leben bis an's Ende noch auf dem Todtenbette Buße gethan und daher die Seligkeit erlangt hätten, als zu den Prädeſtinirten gehörend. Der praktiſch chriſtliche Eifer des Fauſtus mußte ihn bewegen, ſolchen Behauptungen eine ausdrückliche Antitheſe entgegenzuſtellen, wie er eben dadurch ja auch bewogen wurde, den Werth der Buße in der Todesſtunde zu bekämpfen in ſeinem Briefe an den Benediktus Paulinus.

zu Arles und zu Lyon verſammelten Concilien ſuchte nun Fauſtus den richtigen Lehrbegriff über die ſtreitigen Gegenſtände zu entwickeln in ſeinem Werke de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio.

Obgleich er in dieſem Buche mit der ſchon oben dargeſtellten ſemipelagianiſchen Auffaſſungsweiſe von dem Verhältniſſe des freien Willens zur Gnade übereinſtimmte, ſo hat er dieſe doch auf eine eigenthümliche Weiſe entwickelt. Wenn er auch der Schärfe und Strenge des ſyſtematiſchen Denkens nicht immer genügte, zeichnet er ſich doch aus durch die von jeder einſeitigen Übertreibung ſich fern haltenden Art, mit der er das Übernatürliche in Harmonie mit dem Natürlichen, die Erlöſung in Harmonie mit dem Urſprünglichen der Schöpfung aufzufaſſen ſuchte. „Wie derſelbe Schöpfer und Erlöſer iſt, — ſagt er — ſo iſt daher derſelbe Eine in dem Werke der Schöpfung und der Erlöſung zu verherrlichen.“ [1]) Zu demjenigen, was als Bild Gottes in der menſchlichen Natur nicht vertilgt werden könne, rechnet er insbeſondere den freien Willen. Aber auch vor dem Falle genügte ſich der freie Wille nicht ohne die Hülfe der Gnade, noch weniger kann er jetzt nach der Sünde zur Erlangung der Seligkeit durch ſeine eigenen Kräfte ſtark genug ſeyn. Er hat nun ſeine urſprüngliche Kraft verloren, doch iſt er nicht an und für ſich umgekommen, ſo daß ihm die göttlichen Gaben nicht verſchloſſen ſind, ſondern er ſie nur mit der größten Anſtrengung durch göttliche Hülfe wieder zu erlangen ſtreben muß. Wie der Verfaſſer des Buches de vocatione gentium unterſcheidet er die gratia generalis — unter welchem Namen er die religiös-ſittliche Anlage, mit der Gott die menſchliche Natur ausgeſtattet, welche auch durch die Sünde nicht ganz unter-

---

1) Lib. II. c. 8: Quum vero ipse sit conditor, qui reparator, unus idemque in utriusque operis praeconio celebratur. Jure itaque utriusque rei munus assero, quia scio me illi debere, quod natus sum, cui debeo quod renatus sum.

drückt worden, und die allgemeine innere Offenbarung Gottes vermittelſt jenes allgemeinen religiös-ſittlichen Bewußtſeyns verſteht — und die gratia specialis, Alles, was erſt durch das Chriſtenthum dem Menſchen verliehen werde. Aber das Verhältniß jener beiden Arten der Gnade zu einander beſtimmt er ganz anders, als es in jenem Buche geſchieht. Wenngleich im Allgemeinen die Gnade der Erlöſung allem menſchlichen Verdienſt vorangeht und in vielen Fällen auch die Berufung, ſo iſt doch immer die Würkung jener gratia specialis im Menſchen bedingt durch die Art, wie er jene gratia universalis angewandt hat, und in manchen Fällen geht das Streben und Suchen des Menſchen, das durch jene zweite vermittelt wird, die ſelbſtthätige Richtung des freien Willens dem, was durch dieſe gratia specialis dem Menſchen ertheilt wird, voran, was Fauſtus mit ähnlichen Beiſpielen zu belegen ſucht, wie diejenigen, deren ſich die Semipelagianer ſeit Caſſian zu bedienen pflegten. [1]) Er nennt den in der menſchlichen Natur unvertilgbaren Keim des Guten ein von Gott ihr innerlich eingepflanztes Feuer, welches, von dem Menſchen mit dem Beiſtande der göttlichen Gnade genährt, würkſam ſey. [2]) Er erkennt daher eine vorbereitende Entwickelung der religiöſen und ſittlichen Natur auch unter den Heiden an und bekämpft Diejenigen, welche nicht zugeben wollten, daß ſie durch treue Anwendung jener allgemeinen Gnade zur wahren Gottesverehrung hätten gelangen können. Daraus möchte man auch ſchließen, daß Fauſtus ein Gegner der Lehre von der unbedingten Verdammung aller Heiden war, und daß er annahm, die Würdigen unter ihnen würden

1) Quod aliquoties in dispositionibus nostris, non quidem in vitae nostrae primordiis, sed duntaxat in mediis, gratias speciales et ex accedenti largitate venientes voluntas nostra, Deo ita ordinante, praecedat.

2) Hoc in homine ignis interior a Deo insitus et ab homine cum Dei gratia nutritus operatur.

noch nach dieſem Leben zum Glauben an den Erlöſer und dadurch zum Heile geführt werden; aber er ſpricht ſich über dieſen Punkt nicht beſtimmter aus.

Es iſt eine ſinnreiche Bemerkung des Fauſtus, wenn er die beiden Extreme in der Auffaſſung des Verhältniſſes der Gnade zum freien Willen mit den beiden entgegengeſetzten Extremen in der Auffaſſung der Lehre von der Perſon Chriſti vergleicht. Wie in der Chriſtologie die Einen auf eine einſeitige Weiſe das Göttliche, die Anderen das Menſchliche hervorgehoben haben, und wie daher die von entgegengeſetzten Seiten das Erlöſungswerk beeinträchtigenden Irrlehren entſtanden ſind, ſo iſt es auch mit der Anthropologie.

Der gemäßigte Fauſtus wollte auch nicht als Gegner Auguſtins angeſehen ſeyn, er citirt ſelbſt von ihm einen Ausſpruch, mit Achtung ihn anführend, wenngleich nicht mit den Ausdrücken enthuſiaſtiſcher Verehrung, welche die Anhänger des ſtreng auguſtiniſchen Lehrbegriffs charakteriſirt.[1]) Schärfer wagte von Auguſtin ein gleichgeſinnter Zeitgenoſſe des Fauſtus zu reden. Der Presbyter Gennadius zu Maſſilia, ein ſehr gemäßigter Semipelagianer,[2]) ſcheute ſich nicht, in ſeiner Sammlung kurzer Nachrichten von den Kirchenlehrern dem Auguſtin Schuld zu geben, daß er durch Vielſchreiberei in manche Irrthümer verfallen ſey und daher auch die Übertreibungen der abſoluten Prädeſtinationslehre veranlaßt habe.[3])

---

1) Er ſagt l. II. c. 7 von ihm nur: Beatissimus pontifex Augustinus doctissimo sermone prosequitur.

2) Er erkannte eine gratia praeveniens an, die den Menſchen zum Heil rufe, aber ſchrieb dem freien Willen die Fähigkeit zu, von ſelbſt das Gute zu wählen oder dem Rufe der Gnade zu folgen. Manet ad quaerendam salutem arbitrii libertas, sed admonente prius Deo et invitante ad salutem, ut vel eligat vel sequatur. De ecclesiasticis dogmatibus c. 21.

3) De viris illustribus c. 38: Multa loquenti accidit, quod dixit per Salomonem spiritus sanctus: In multiloquio non effugies peccatum (Prov. 10, 19). Und wenn er nachher von einem error illius

Doch aus dem Kloſter Lerins ſelbſt gingen auch ſolche Kirchenlehrer hervor, welche der dort vorherrſchenden ſemipelagianiſchen Richtung nicht treu blieben, ſondern durch das Studium des Auguſtinus und durch ihre Lebensentwickelung zu einer gemäßigten Auffaſſung des auguſtiniſchen Lehrbegriffs von der Gnade, ähnlich der Auffaſſungsweiſe in den Büchern de vocatione gentium, hingeführt wurden. An der Spitze dieſer Parthei ſtand hier ein Mann, welchem ſein unermüdet thätiger und zu jeder Aufopferung im Geiſte der Liebe bereitwilliger frommer Eifer, ſeine große und ſegensreiche Würkſamkeit in einer Zeit und Umgebung allgemeiner Verwüſtung große Verehrung erworben hatte, der Biſchof Cäſarius von Arles, den nur die Richtung des chriſtlichen Gefühls, [1]) Alles auf Gott zu beziehen und ihm Alles zu verdanken, zu dieſem Lehrbegriff hingezogen hatte. Und wie er, nur dies praktiſch chriſtliche Intereſſe

---

sermone multo contractus redet, ſo meint er offenbar die Prädeſtinationslehre, obgleich man nicht ſicher beſtimmen kann, ob er mit den Worten „lucta hostium exaggeratus" ſagen will, daß er durch Übertreibung in der Polemik dahin verfallen, oder daß dieſer Irrthum nachher durch Feinde des Auguſtin, wie er die Prädeſtinatianer betrachten wollte, noch mehr übertrieben worden ſey. Noch dunkler iſt das Folgende bei dem Gennadius.

1) Er wurde im J. 501 Biſchof von Arles, ſtarb im J. 542, drei und ſiebenzig Jahre alt. Als Biſchof zeichnete er ſich aus durch ſeinen Eifer im Religionsunterricht, und zwar in einem ſolchen, der die Beförderung eines lebendigen praktiſchen Chriſtenthums zum Zweck hatte, wie man aus ſeinen Predigten ihn kennen lernt, welche theils in dem fünften Bande der Benediktinerausgabe des Auguſtinus, theils in den Bibliotheken der Kirchenväter ſich finden, theils von Baluz herausgegeben worden. Eine vollſtändige, kritiſch verfaßte Sammlung dieſer für die Charakteriſtik des Cäſarius und ſeiner Zeit wichtigen Predigten, wozu die Verfaſſer der hist. lit. de la France eine Anweiſung geben, wäre noch zu wünſchen. Er iſt jenen anderen Männern an die Seite zu ſtellen, welche durch den glühenden Eifer chriſtlicher Liebe, und das, was dieſer vermag, auch die leibliche Noth jener Zeit der Verwüſtung zu lindern wußten. S. die Lebensbeſchreibung von einem Schüler bei dem 27ſten Auguſt in den actis Sanctorum.

veſthaltend, alle Übertreibungen, welche ein chriſtliches Gefühl verletzen konnten, ſorgfältig mied, ſo mußte er dadurch deſto mehr dazu würken, dieſem Lehrbegriff Eingang zu verſchaffen. Dazu kam, daß ausgezeichnete Biſchöfe und Geiſtliche aus der nordafrikaniſchen Kirche, auf deren Bildung der Geiſt des Auguſtinus beſonders eingewürkt hatte, eifrige Anhänger ſeiner eigenthümlichen Glaubenslehre, durch die Verfolgung der Vandalen bewogen worden, nach Sardinien und Korſika ſich zu flüchten. Unter ihnen ragte Fulgentius, Biſchof von Ruspe in Numidien, der ſich in Sardinien aufhielt, beſonders hervor. Dieſe würkten durch ihr großes Anſehn auch darauf ein, endlich eine Entſcheidung des Streites zwiſchen der ſemipelagianiſchen und der auguſtiniſchen Parthei herbeizuführen. Der Anſtoß aber, wodurch dieſe ganze Sache von Neuem in Bewegung gebracht wurde, kam von zweien anderen Seiten her.

Das Buch des Fauſtus von Rhegium hatte ſich unter den zu Conſtantinopel ſich aufhaltenden fremden Geiſtlichen verbreitet und viele Bewegungen in den Gemüthern hervorgebracht, da die Einen es verdammten, die Anderen es vertheidigten. Einige Mönche aus den Gegenden des ſchwarzen Meeres (die ſogenannten ſcythiſchen Mönche), welche als eifrige Vertheidiger der Rechtgläubigkeit ſich überall geltend zu machen ſuchten, traten auch gegen dies Buch mit Heftigkeit auf. Es war unter der Regierung des Kaiſers Juſtinus im J. 520, und damals nahmen die an der Spitze der Staatsangelegenheiten ſtehenden Männer Juſtinianus und Vitalianus wie an allen dogmatiſchen Streitigkeiten, ſo auch an dieſen lebhaften Antheil. Sie veranlaßten den nordafrikaniſchen Biſchof Poſſeſſor, welcher ſich zu Conſtantinopel aufhielt, ſich deshalb mit einer Anfrage an den römiſchen Biſchof Hormisdas zu wenden. Dieſer antwortete auf dieſe Anfrage mit einer Geiſtesfreiheit und Mäßigung, welche bei einem römiſchen Biſchof deſto ausgezeichneter iſt; ſey es nun, daß dieſe in anderen Verhältniſſen ihn nicht ſo ſehr charakteriſirenden Eigenſchaften Urſache ſeines Verfah-

rens waren, oder daß er nach der Politik römiſcher Biſchöfe handelte, welche eine bedeutende dogmatiſche Parthei nicht gern verletzen wollten. Dieſer Schriftſteller — erklärte er — gehöre nicht zu Denen, welche man als Väter des Glaubens betrachte.[1]) Aber man müſſe bei ihm, wie bei jedem Kirchenſchriftſteller, annehmen, was mit der reinen Lehre übereinſtimme, und verwerfen, was derſelben widerſtreite. Es ſey Eine Grundlage, von welcher jedes veſte Gebäude ausgehen müſſe, Jeder möge zuſehen, ob er auf dieſer Grundlage Werthvolles oder Gemeines erbaue. Es ſey aber auch nicht zu tadeln, wenn man Schriften leſe, in denen ſich Irriges finde. Nur wenn man die Irrlehren theile, ſey es tadelnswerth. Vielmehr ſey es ein löblicher Fleiß, wenn man viele Schriften durchforſche, um nach der pauliniſchen Vorſchrift Alles zu prüfen und das Gute zu behalten. Oft ſey es nothwendig, ſich über dasjenige zu unterrichten, wodurch man die Gegner widerlegen könne.[2]) Übrigens bezeichnete er verſchiedene Schriften Auguſtins, und beſonders deſſen Schriften an Hilarius und Prosper, als Norm der Rechtgläubigkeit in der Lehre von der Gnade und vom freien Willen, und er erklärte ſich bereit, noch beſondere Beſtimmungen darüber, welche die Lehre der römiſchen Kirche darſtellten und ſich in dem Kirchenarchiv befänden,[3]) nach Conſtantinopel zu ſenden. Doch jene Mönche waren mit der Erklärung des römiſchen Biſchofs keineswegs zufrieden; es erſchien ihnen als ein innerer Widerſpruch, Auguſtins Schriften zur Norm der reinen Lehre von der

---

1) Quos in auctoritate patrum recipit examen catholicae fidei.

2) Nec improbatur diligentia per multa discurrens, sed animus a veritate declinans. Saepe de his necessaria providetur, de quibus ipsi aemuli convincantur, instructio, nec vitio dari potest nosse, quod fugias; atque ideo non legentes incongrua in culpam veniunt, sed sequentes. Quod si ita non esset, nunquam doctor ille gentium acquievisset nuntiare fidelibus: Omnia probate, quod bonum est, tenete.

3) In scriniis ecclesiasticis expressa Capitula. Vielleicht jene mit der Dekretale Cöleſtins verbundene Capitula.

Gnade zu machen, und doch das derſelben widerſtreitende Buch des Fauſtus nicht zu verdammen. Sie wagten es, mit großer Heftigkeit gegen die Dekretale des römiſchen Biſchofs zu ſchreiben, indem ſie dieſelbe, wie ſie vorgaben, nicht als ſein Werk anerkennen zu können glaubten.

Sie überſandten das Werk des Fauſtus an jene aus dem nördlichen Afrika vertriebenen Biſchöfe, an deren Spitze der Biſchof Fulgentius von Ruspe ſtand, und ſie forderten dieſelben auf, ihre Übereinſtimmung mit der von ihnen entwickelten Lehre in Hinſicht dieſes, wie noch eines andern Gegenſtandes zu bezeugen. Fulgentius wurde dadurch veranlaßt, zur Widerlegung des Semipelagianismus und zur Vertheidigung des auguſtiniſchen Syſtems mehrere Werke zu ſchreiben, in welchen er dieſes Syſtem conſequent entwickelte. Auch er blieb dabei fern von den Härten der prädeſtinatianiſchen Auffaſſung. Er tadelte auf das Nachdrücklichſte Diejenigen, welche von einer Prädeſtination zum Böſen redeten; er ſprach zwar von einer praedestinatio duplex, aber er verſtand darunter entweder die Prädeſtination Derjenigen, die durch Gottes Gnade gut wären, zur Seligkeit, oder die Prädeſtination Derjenigen, welche durch ihre eigene Schuld Sünder wären, zu den verdienten Strafen.

Auch im ſüdlichen Frankreich kam dieſe Sache von Neuem zur Sprache, und eine Synode, welche ſich im J. 529 zu Orange (Arausio) verſammelte, beſtätigte einen von dem Biſchof Cäſarius von Arles entworfenen Lehrbegriff, durch welchen die Lehre von der Gnade im Gegenſatze gegen den Semipelagianismus wie den Pelagianismus entwickelt wurde, alſo die Lehre von einer gratia praeveniens, als Urſache auch der erſten Regungen alles Guten in dem ſtreng auguſtiniſchen Sinne. „Kein Menſch — wurde unter Anderem geſagt — habe von ſeinem Eigenen etwas Anderes, als Lüge und Sünde. Was aber der Menſch Wahres und Gutes hat, fließt aus jener Quelle her, nach der uns dürſten muß in dieſer Einöde, damit wir, wie durch einige

Tropfen aus derſelben erquickt, auf dem Wege nicht ermatten.“ In dem Geiſte der ächten auguſtiniſchen Lehre wurde erklärt, daß der Menſch ſich auch in dem urſprünglichen Zuſtande ohne Gottes Beiſtand nicht hätte erhalten können. Dem milden, frommen Geiſte des Cäſarius gemäß erklärte ſich dies Concil nachdrücklich gegen die prädeſtinatianiſchen Übertreibungen, indem es ſich ſo ausſprach: „Daß Einige durch Gottes Macht zum Böſen vorherbeſtimmt ſeyen, glauben wir nicht nur nicht, ſondern wenn es Einige giebt, welche etwas ſo Schlechtes glauben wollen, ſo verdammen wir ſie mit allem Abſcheu.“ Ein nachfolgendes Concil zu Valence beſtätigte dieſe Beſchlüſſe, und auch der römiſche Biſchof Bonifacius II. ertheilte denſelben ſeine Beſtätigung, und in dem ſich darauf beziehenden Briefe erklärte er ſelbſt Diejenigen, welche die gratia praeveniens als Urſache des Glaubens nicht anerkennen wollten, und das, was doch nur Werk Chriſti ſeyn könne, als ein Werk der verderbten Natur betrachteten, für Sprößlinge der pelagianiſchen Parthei. 1)

So hatte der auguſtiniſche Lehrbegriff von der Alles würkenden Gnade auch über den Semipelagianismus den Sieg erhalten. Aber doch war die vorherrſchend praktiſch chriſtliche Richtung Derer, von welchen im ſüdlichen Frankreich dieſer Sieg ausging, Urſache davon, daß unter dieſen Beſtimmungen über die abſolute Prädeſtinationslehre und die unwiderſtehliche Gnade nichts veſtgeſetzt wurde; vielleicht würde man ſich auch zu Rom geſcheut haben, Sätze auszuſprechen, gegen welche das chriſtliche Gefühl Vieler ſich ſträubte. Dieſes letzte Ergebniß der Streitigkeiten war wichtig für die nachfolgenden Zeiten, denn ſo konnte es geſchehen, daß Viele, welche den herrſchenden Lehrbegriff von der Gnade in ſich aufnahmen,

---

1) Ut ad Christum non credant Dei beneficio, sed naturae veniri, et ipsius naturae bonum, quod Adae peccato noscitur depravatum, auctorem nostrae fidei dicant magis esse quam Christum.

doch die durch keine öffentlichen Lehrbeſtimmungen ausdrücklich veſtgeſtellte abſolute Prädeſtinationslehre auszuſprechen, vermöge ihres dagegen ſich auflehnenden religiös-ſittlichen Gefühls, ſich ſcheuten.

Auf die Lehrentwickelung in der orientaliſchen Kirche hatten dieſe dem Abendlande eigenthümlichen Streitigkeiten nur geringen Einfluß, und ſie fanden dort, wenn ſie nicht durch die Verbindung mit anderen Streitigkeiten größere Bedeutung erhielten, wie unter den Verhandlungen mit Neſtorius, geringe Theilnahme. Nur Theodor von Mopſueſtia ſcheint an denſelben lebendigen Antheil genommen zu haben, und dieſe Theilnahme kann aus ſeiner eigenthümlich ausgebildeten, mit dem Ganzen ſeines Syſtems eng zuſammenhängenden Anthropologie allein recht verſtanden und beurtheilt werden. Wobei wir bedauern müſſen, daß uns über ſein äußerliches Verhalten dabei nur ſehr unbeſtimmte Nachrichten überliefert worden ſind.

Julian von Eklanum berief ſich in ſeinen Schriften [1]) auf ſeine Übereinſtimmung mit dem Theodorus; er reiſete zu ihm in der Hoffnung, daß er ſich mit ihm in der Glaubenslehre werde vereinigen können. Theodor ſchrieb ſelbſt ein offenbar gegen die Vertheidiger des auguſtiniſchen Syſtems gerichtetes Werk, „gegen Diejenigen, welche ſagten, daß die Menſchen von Natur und nicht mit Vorſatz ſündigten.“ [2]) Er hatte, wie es ſcheint, beſonders den Hieronymus im Sinne, ihn machte er zum Urheber des ganzen neuen got-

---

1) Marius Mercator ſagt in ſeiner Schrift über das symbolum Theodori Mopsuesteni, in dem vorgeſetzten Briefe an den Leſer, daß Julian in ſeinen Schriften dem Theodorus unendliche Lobeserhebungen beilege. Er mag dies in verlorenen Schriften gethan haben, es kann aber auch Übertreibung ſeyn. In dem, was wir von dem Julian noch haben, findet ſich nur eine Stelle in Augustin. opus imperf. l. III. c. 111, wo er den Theodorus neben dem Chryſoſtomus und dem Baſilius als Zeugen der Wahrheit nennt.

2) Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους. Phot. cod. 177.

teslästerlichen Syſtems, nach welchem von Gott ſolche Dinge ausgeſagt würden, wie man ſie nicht einmal von verſtändigen und gerechtigkeitsliebenden Menſchen denken ſollte. Hieronymus zu Bethlehem mochte ihm weit mehr bekannt ſeyn, als Auguſtinus, der in ſo fernen Gegenden lebte. Daher leitet er die Verbreitung aller dieſer Lehren von dem Einfluſſe des Hieronymus auf die abendländiſche Kirche ab. [1])

---

1) Marius Mercator ſagt (opp. ed. Garnier f. 97), daß das Werk Theodors gegen Auguſtin gerichtet war, und Manches, was Theodor nach der Anführung Mercators in ſeinem zweiten Excerpte (f. 103) gegen ſeinen Widerſacher ſagte, kann ſich allerdings recht gut auf Auguſtin beziehen: Quippe qui in divinis ſcripturis nequaquam fuerit exercitatus nec ab infantia juxta b. Pauli vocem ſacras didicerit literas (was insbeſondere auf den Hieronymus, der ſchon ſo frühzeitig zu bibliſchen Studien gekommen war, nicht ſo gut zu paſſen ſcheint). Sed ſive de ſcripturae ſenſibus, ſive de dogmate ſaepe declamans, multa frequenter inepta de ipſis ſcripturis dogmatibusque plurimis imprudenter deprompſit: nam potentiae motus nullum contra ſinebat effari, ſed tantummodo taciti, qui divinarum ſcripturarum habebant notitiam, detrahebant. Dann von der gegenwärtigen Streitfrage: Noviſſime vero in hanc dogmatis excidit novitatem caet. Aber aus der Inhaltsanzeige des Photius (cod. 177) geht doch ſicher hervor, daß das Buch gegen Hieronymus, den er Aram nennt, gerichtet war, worin er ihm ungerechter Weiſe das von ihm erdichtete fünfte Evangelium (das von ihm überſetzte Evangelium der Nazarener), ſeine Verachtung der alten griechiſchen Überſetzer des alten Teſtaments und ſeine neue ohne Kenntniß des altteſtamentlichen Sinnes unter dem Einfluſſe irdiſch geſinnter Juden vorgenommene Überſetzung zum Vorwurf macht. Man könnte nun zwar den Marius Mercator und den Photius auf ſolche Weiſe mit einander vereinigen, daß man annähme, das Werk ſey gegen Auguſtin und Hieronymus zugleich gerichtet geweſen. Aber nach Photius machte doch Theodor den Hieronymus zum Erfinder dieſes läſterlichen Syſtems und er leitete die Verbreitung deſſelben in der abendländiſchen Kirche nur von dem Einfluſſe der dahin verbreiteten Schriften des Hieronymus ab. Nun läßt ſich auch nach genauerer Unterſuchung, was er nach dem Berichte des Mercator ſagt, recht gut auf den Hieronymus, ja Manches von dem Standpunkte Theodors beſſer auf dieſen, als auf jenen beziehen. Denn wenn Theodor von abgeſchmackten Meinungen redet, welche jener Mann ſchon vor dieſem Streite ausgeſtreut habe, ſo

Doch müßte der Nachricht des Marius Mercator zufolge Theodorus ſeine Anſicht von dieſen Streitfragen ſpäterhin geändert haben: denn er ſoll Mitglied einer in Cilicien gehaltenen Synode geweſen ſeyn, auf welcher das Verdammungsurtheil über Julians Lehren nach deſſen Abreiſe ausgeſprochen wurde. Aber es fragt ſich, ob und inwiefern die von einem ſo leidenſchaftlichen Schriftſteller gegebene Nachricht Glauben verdient. Wohl konnte Theodor, der anfänglich nur den Gegenſatz des pelagianiſchen Syſtems gegen das auguſtiniſche in's Auge gefaßt hatte und in dieſer Hinſicht mit Julian ganz übereinſtimmte, nachher das Syſtem des letztern genauer kennen lernend, manche Differenzen zwiſchen **ſeiner** eigenen dogmatiſchen Denkweiſe und der pelagianiſchen bemerkt haben, wie insbeſondere das Verhältniß der Erlöſungslehre zu beiden Syſtemen einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen denſelben machte; doch iſt es auch die Frage, ob dieſer dem Theodorus bei deſſen Unbekanntſchaft mit der Behandlungsweiſe der dogmatiſchen Gegenſtände in der occidentaliſchen Kirche ſo leicht zum Bewußtſeyn kommen konnte. Das Verwandte wie das Unterſcheidende zwiſchen den Lehren des Pelagius und des Theodorus wird aus einer kurzen Darſtellung des Ideenzuſammenhanges in der Anthropologie des letztern leicht erhellen.

---

iſt doch wohl zu bedenken, daß er von Auguſtin in dieſer Hinſicht ſchwerlich ſo Vieles erfahren haben mochte. Hingegen konnte er von dem Hieronymus, der z. B. den allegoriſirenden Erklärungen des Origenes oft folgte, wohl früher Manches erfahren haben, was ihm von ſeinem Standpunkte ſonderbar genug erſchien. Was er von dem despotiſchen Einfluſſe des Mannes ſagt, paßt wohl auf das Verhältniß des Hieronymus zu ſeiner Umgebung. Und wenngleich Hieronymus ſich ſeit vielen Jahren mit bibliſchen Studien beſchäftigt hatte, ſo konnte doch der Syrer, der aus einem Lande ſtammte, wo die Bibel die Grundlage der erſten Erziehung machte, ihm wohl eher dieſen, wenngleich ungerechten, Vorwurf machen, zumal da er offenbar in heftiger Leidenſchaft ſchrieb und auch nach der Anführung des Photius ſich würklich ſo manche ungerechte, auf Verdrehung beruhende Beſchuldigungen gegen ihn erlaubte.

Theodor ſchrieb dem Menſchen den bedeutendſten Platz in der Entwickelung des Weltalls zu, er ſollte der Repräſentant und Offenbarer Gottes für die ganze geiſtige und ſinnliche Schöpfung werden, das gemeinſame Band beider Welten, — in welcher Anſchauungsweiſe Theodor an die Lehren der Gnoſtiker anſtreifte, von denen er ſonſt ſo fern war. Nachdem er in ſeiner Auslegung der Geneſis die verſchiedenen Erklärungen über das Bild Gottes im Menſchen als einſeitig und nicht erſchöpfend zu widerlegen geſucht, läßt er nur die eine als Alles umfaſſend gelten, daß der Menſch, wie es in dem Begriff des Bildes liege, den durch ihn als Bild dargeſtellten Gott für die ganze Schöpfung offenbaren ſollte. Eine inhaltsreiche Idee, welche er freilich zum Theil zu ſehr in das Gebiet ſinnlich verſtändiger Berechnung herabzog. „Sowie ein König, — ſagte er — nachdem er eine große Stadt gebaut und ſie mit vielen und mannichfachen Werken ausgeſchmückt hat, nach der Vollendung des Ganzen ein großes und ſchönes Bild von ihm ſelbſt in der Mitte der ganzen Stadt aufrichten läßt, um den Erbauer der Stadt dadurch zu erkennen zu geben, und wie alle Einwohner dies Bild ehren müßten, ihren Dank gegen den Urheber dadurch auszudrücken, ſo hat auch der Schöpfer, nachdem er die Welt mit mannichfachen Werken ausgeſchmückt, zuletzt den Menſchen als ſein eigenes Bild hervorgebracht, die ganze Schöpfung durch die Beziehung auf den Nutzen des Menſchen zu verbinden. Die Elemente, die Geſtirne und die unſichtbaren Mächte (Hebr. 1, 14) würken zuſammen zum Dienſte des Menſchen. So ſollte der Menſch das gemeinſame Vereinigungsband des ganzen Weltalls bilden. Durch Seele und Körper iſt er beiden Welten verwandt.“ [1]) Auch in ſeinem in der neueſten Zeit herausge-

---

1) S. J. Philopon. de creatione l. VI. c. 10 u. 17 und Theodoret. quaest. in Genesin l. I. c. 20, wie man aus der Vergleichung der Stellen ſieht, daß Theodoret dort das Meiſte aus dem Theodor genommen.

gebenen Commentar über den Brief an die Römer drückt ſich Theodor ſo aus, „daß Gott, da er das Unſichtbare und Sichtbare zur Einheit mit einander verbinden wollte, den Menſchen gebildet und wie zu einem Unterpfande der Eintracht im Univerſum ihn gemacht habe. Denn es dient das Sichtbare zu ſeinem Nutzen, wie wir aus der Erfahrung ſelbſt lernen; es ſtehen aber demſelben die geiſtigen Mächte vor, welche zu unſerm Nutzen daſſelbe regieren.“ [1]) Aus der Stellung des Menſchen als Bild Gottes im Weltall erklärt er das verſchiedene Verhalten der guten und böſen Engel gegen denſelben. „Gleichwie die Diener des Königs ſein Bild auf alle Weiſe ehren, die Empörer aber es niederzureißen ſuchen, ſo verhalten ſich auch die Engel verſchieden zu dem Bilde Gottes im Menſchen.“ [2]) Wenngleich aber der Menſch mit allen zur Erreichung und Vollziehung dieſer großen Beſtimmung erforderlichen Kräften, wie mit der Vernunft und dem freien Willen, von Gott ausgerüſtet worden, ſo war er doch noch nicht gleich dazu fähig. Die mit dieſen Kräften ausgerüſtete menſchliche Natur mußte zuerſt, um ſie recht anwenden zu können, von einem göttlichen Lebensprincip durchdrungen werden. Da ſie ſich ſelbſt überlaſſen als endliche Natur aller Wandelbarkeit hingegeben iſt, mußte ſie zuerſt durch die Gemeinſchaft mit Gott über ſich ſelbſt erhoben werden, ihre geiſtigen und ſittlichen Kräfte mußten dadurch erſt eine unwandelbare Richtung erhalten. Und von dem Menſchen ſollte dieſe neue, unwandelbare Richtung auf die ganze geiſtige Schöpfung übergehen. Theodor

---

1) *Βουλόμενος εἰς ἓν τὰ πάντα συνῆφθαι, πεποίηκε τὸν ἄνθρωπον ὥσπέρ τι φιλίας ἐνέχυρον τοῖς πᾶσι· χρήσιμα μὲν γὰρ αὐτῷ τὰ φαινόμενα, ὡς αὐτῇ τῇ πείρᾳ μανθάνομεν. Ἐφεστᾶσι δὲ αὐτοῖς αἱ νοηταὶ φύσεις, πρὸς τὸ ἡμῖν ὠφέλιμον αὐτὰ κινοῦσαι.* Specileg. Rom. T. IV. ed. Maji p. 527.

2) *Οἱ μὲν εὐνοοῦντες ἄγγελοι τῷ θεῷ προθύμως τὴν διακονίαν, ἐφ᾽ ᾗ ἀποστέλλονται πληροῦσι, διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, ὁ διάβολος δὲ καὶ οἱ δαίμονες πρὸς τὴν ἀνθρώπων ἐπιβουλὴν πάντα ποιοῦσιν.* Philopon. l. VI. c. 10.

ſetzte überhaupt, wie wir ſchon früher bemerkten, zwei Entwickelungsabſchnitte in der ganzen geiſtigen Schöpfung, die Wandelbarkeit der ſich ſelbſt überlaſſenen und die Unwandelbarkeit der von einem göttlichen Lebensprincip durchdrungenen geiſtigen Schöpfung. [1]) Auf dem erſten Standpunkte daher das Hervortreten des Böſen, nicht bloß in der menſchlichen Natur, ſondern auch in der höheren Geiſterwelt; [2]) denn mit der Wandelbarkeit war die Verſuchbarkeit zum Böſen nothwendig verbunden. Erſt durch Chriſtus ſollte die menſchliche Natur zu jenem Zuſtande des unvergänglichen, unwandelbaren göttlichen Lebens erhoben, erſt durch ihn das Bild Gottes in der menſchlichen Natur nach ſeinem ganzen Umfange verwürklicht werden. Der erſte Menſch konnte dies alſo nicht vorausnehmen. Er war ſeiner Natur nach ſterblich geſchaffen, wie dies Theodor aus dem ganzen Weſen des menſchlichen Organismus zu erweiſen ſuchte; aber doch drohte Gott dem erſten Menſchen mit dem Tode und ſtellte ihm den Tod im Zuſammenhange mit der Sünde dar, weil dies gerade heilſam war für die Erziehung des Menſchen. Der allwiſſende Gott würde ihm ſonſt nicht ein Gebot gegeben haben, von dem er voraus wußte, daß er es nicht würde halten können. Aber er ließ die Sünde zu, weil er wußte, daß dies zuletzt zum Heile des Menſchen gereichen werde. Er handelte wie der weiſeſte, liebevollſte Vater nach einem tiefer *angelegten* Erziehungsplane mit dem Menſchen. Er wollte ihn durch ſich ſelbſt zum Bewußtſeyn ſeiner Schwäche führen. Er wollte ihn durch ſich ſelbſt zu der Einſicht kommen laſſen, daß er in ſeinem dermaligen ſittlichen Zuſtande ein unſterbliches Daſeyn zu ertragen nicht fähig ſeyn und dies ihn nicht

1) Ap. Marium Mercatorem Excerpt. f. 100: Quod placuit Deo, hoc erat in duos status dividere creaturam, unum quidem, qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet.

2) Er berief ſich auf versa multoties decem millia daemonum, in welchem apokryphiſchen Buche er dies auch gefunden haben mag.

glücklich machen würde. Deshalb wurde dem Menſchen der Tod als Strafe ſeines Ungehorſams von Gott angekündigt, wenngleich Gott keineswegs den Tod erſt als Strafe der Sünde über die menſchliche Natur verhängt, ſondern von Anfang an dieſelbe ſterblich geſchaffen hatte. Der Menſch ſollte zuerſt in dem Gegenſatze des Guten und Böſen ſich entwickelnd die Tugend kennen und üben lernen. [1])

Theodor vergleicht den Zuſtand des erſten Menſchen, der durch ein ihm gegebenes Geſetz zur Unterſcheidung des Guten und Böſen geführt werden ſollte, mit dem Zuſtande aller ſeiner Nachkommen, denen deshalb Geſetze gegeben worden ſind. Er vergleicht die Sünde Adams mit den von ſeinen Nachkommen in der Übertretung des Geſetzes begangenen Sünden. „Das Beiſpiel Adams — ſagt er — dient dazu, das Weſen des Geſetzes anſchaulich zu machen. Er hätte ungehindert Alles eſſen können, wenn ihm nicht ein Geſetz über Enthaltung gegeben worden wäre, und es war keine Sünde, daß er mit dem Übrigen auch jene Frucht eſſen wollte; da er jedoch ein Gebot empfing, ſich des Eſſens von jener Frucht zu enthalten, eine Begierde darnach aber in ihm war, da er aber doch durch das Gebot zurückgehalten wurde, indem er es für eine Sünde hielt, von dem Verbotenen zu eſſen, ſo fand darin die Sünde ihren Anſchließungspunkt, indem das Gebot vom Eſſen zurückhielt, Adam aber nicht auf das Ehrfurchtgebietende des Gebots hinblicken wollte, ſondern den Worten des Verſuchers glaubte und ganz der Begierde nach dem Eſſen ſich hingab. Und nicht nur kam von daher bei ihm die Veranlaſſung zur Sünde, ſondern auch dies lernen wir daraus, daß es uns

1) S. Catena Nicephori I. f. 98: Ὅτι τῷ θνητῷ βίῳ τὸν ἄνθρωπον ηὐτρέπιζεν, αὐτὸ τὸ σχῆμα τοῦ ἄῤῥενος καὶ τοῦ θήλεος δείκνυσιν, ἐν τῇ δυνάμει τὴν παιδοποιΐαν εὐθὺς καὶ ἐκ πρώτης δεικνύμενον· ὥστε ἡ μὲν πλάσις ἡτοιμάσθη τῷ θνητῷ βίῳ· ἡ δὲ τῆς ἐντολῆς δόσις καὶ τὸ αὐτεξούσιον προεγύμνασε καὶ ἔδωκε τῇ γνώμῃ τῶν αὐθαιρέτων ἀγώνων τὴν πρόφασιν καὶ τὸ τῆς θνητότητος σύμφερον ἔδειξεν.

nicht ziemt, der Täuſchung der Begierden zu folgen.“ [1]) Dies iſt merkwürdig, die Art anſchaulich zu machen, wie Theodor die Entſtehung der erſten Sünde ganz nach der Analogie jeder andern unter den gewöhnlichen Bedingungen des menſchlichen Lebens erfolgenden ſich denkt, es dient zur Charakteriſtik der mit ſeinem ſyſtematiſchen Geiſte verbundenen verſtändig empiriſchen Auffaſſung. So ſagt er von der Nothwendigkeit der Geſetze in dem gegenwärtigen Leben, durch welche die uns einwohnende Unterſcheidungsfähigkeit angeregt werde, indem wir lernen, was wir zu meiden und was wir zu thun haben, ſo daß auch die Vernunft in uns thätig ſey: [2]) „Ohne das Geſetz würde keine Unterſcheidung des Guten und Böſen ſtattfinden, wir würden nach Art der unvernünftigen Thiere Alles, was uns einfällt, thun.“ [3]) Den Tod bezeichnet er auch bei allen Nachkommen Adams als Strafe ihrer eigenen Sünden, indem er bei Röm. 5, 13 ſagt: „Der Tod bemächtigte ſich Aller, die auf irgend eine Weiſe geſündigt hatten; denn obgleich die Art der Sünde Adams nicht dieſelbe war mit der Sünde der übrigen Menſchen, ſind die Übrigen doch vom Tode nicht frei geblieben, ſondern wie ſie auch geſündigt haben mochten, haben ſie deshalb das Todesurtheil empfangen; denn der Tod iſt nicht als Strafe jener beſtimmten Sünde, ſondern als Strafe aller Sünde verhängt worden.“ [4]) Den ſterblichen, von ſinnlichen Bedürfniſſen beherrſchten Leib betrachtete er als

---

1) Comment. in ep. ad Roman. p. 516.

2) Ὅτι ἀναγκαίως μὲν κατὰ τὸν παρόντα βίον νόμοις πολιτευόμεθα· ὑφ᾽ ὧν ἡ ἔμφυτος ἀνακινεῖται διάκρισις, παιδευομένων ὧν τε ἀπέχεσθαι καὶ ἃ ποιεῖν προσήκει· ὥστε καὶ τὸ λογικὸν ἐν ἡμῖν ἐνεργὸν εἶναι.

3) L. c. p. 517.

4) Οὐ γὰρ ἐπειδὴ οὐχ ὅμοιον ἦν τὸ τῆς ἁμαρτίας εἶδος τό τε τοῦ Ἀδὰμ καὶ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, θανάτου γεγόνασιν ἐκτὸς οἱ λοιποὶ, ἀλλ᾽ ὑπὲρ ὧν ἡμάρτανον ὁπωσδήποτε τοῦ θανάτου τὴν ἀπόφασιν ἐδέξαντο πάντες· οὐ γὰρ τῆς τοιᾶσδε ἁμαρτίας τιμωρία ὁ θάνατος ὥρισται, ἀλλὰ πάσης ἁμαρτίας. L. c. p. 504.

Quelle vieler Verſuchungen zur Sünde. Darauf bezog er die Worte Röm. 5, 21, daß die Sünde herrſchte in dem Tode. [1]) So erklärt er die Stelle Röm. 5, 18: „Wie Adams Sünde die übrigen Menſchen ſterblich und dadurch zur Sünde geneigt gemacht hat, ſo hat Chriſtus die Auferſtehung uns geſchenkt, ſo daß wir in einer unſterblichen Natur frei von aller Sünde in vollkommner Gerechtigkeit leben ſollten.“ [2]) Indem er Röm. 8, 19 die *κτίσις* von den Engeln, die durch die Sünde von dem Menſchen entfremdet, durch die Erlöſung wieder mit ihm verſöhnt worden, verſteht, ſagt er: „Da Adam durch den Urtheilsſpruch ſterblich wurde, die Seele vom Leibe ſich trennte und die Verbindung der Schöpfung zu Einem Ganzen, welche durch den Menſchen bewürkt werden ſollte, aufgelöſt wurde, [3]) betrübte dies die höheren Geiſter, und ſie waren uns nicht befreundet, weil wir ſo große Übel verſchuldet hatten. Da aber auch mit dem Fortgange der Zeit die Menſchen, ſich immer mehr verſchlimmernd, den Urtheilsſpruch des Todes über ſich herbeizogen, [4]) verzweifelten ſie an uns und empfingen einen größeren Haß gegen uns. Daher ſie auch ferner nichts für uns thun wollten, indem ſie ſich von uns als Fremden hinwegwandten. Was geſchah nun darnach? Der Herr verkündete ihnen, daß er unſere Wiederherſtellung bewürken, uns auferwecken und zu Unſterblichen machen werde, ſo daß ſie keine Veränderung und Auflöſung des gemeinſamen Bandes der Schöpfung zu fürchten brauchten; ſo wurden ſie wieder freudig, da ſie dieſe Verheißung empfingen, da ſie vernahmen, daß die göttliche Gnade das

---

1) *Μείζονα περὶ τὸ ἁμαρτάνειν ῥοπὴν θνητοὶ γεγονότες ἐσχήκαμεν.* L. c. p. 506.

2) L. c.

3) *Ὁ μηχανηθεὶς διὰ τοῦ ἀνθρώπου σύνδεσμος τῆς κτίσεως διελύετο.* L. c. p. 528.

4) *Ἐπέσφιγγον ἑαυτοῖς τοῦ θανάτου τὴν ἀπόφασιν.* Es ſoll dies das Dauernde ausdrücken, wie ſie ſich des einmal ausgeſprochenen Todesurtheils immer mehr würdig zeigten.

von uns Verſchuldete wieder gut machen und reichlich Alles uns wiedergeben werde, was wir durch unſere Schuld verloren hätten, daß dann das allgemeine Band des Weltalls keine Auflöſung mehr erleiden und die Eintracht der Schöpfung eine unzerſtörbare verharren werde. Und in dieſer Hoffnung — ſagt er — waren ſie Alles für uns zu thun bereit.“ 1) Wenn wir alles Dies vereinzelt auffaßten und nicht auf den Zuſammenhang mit dem ganzen Syſtem ſähen, würden wir hier nicht erkennen, daß Theodor über den Zuſammenhang zwiſchen Sünde und Tod eigenthümliche, von den gewöhnlichen abweichende Vorſtellungen hatte.

Aus dieſer Entwickelung der Anthropologie Theodors erhellt es, daß er in der Polemik gegen das auguſtiniſche Syſtem mit den Pelagianern vielfach zuſammenſtimmen mußte, und auch überhaupt finden ſich in ihrer Anthropologie manche Berührungspunkte. Es waren dieſelben Anſichten von der urſprünglichen Schwäche der menſchlichen Natur, von einer unveräußerlichen Freiheit des Menſchen in Gegenſatz gegen die Lehre von einer zwingenden Gnade und einer Prädeſtination, manches Verwandte in der Art, wie die Folgen der erſten Sünde aufgefaßt wurden. Aber der **große** Unterſchied zwiſchen beiden Syſtemen war **der**, daß in dem pelagianiſchen die Lehre von einer Erlöſung und von einem Erlöſer gar keinen, hingegen in Theodors Syſtem einen durchaus weſentlichen Anſchließungspunkt hatte, daß ſie ſelbſt den Mittelpunkt dieſes Syſtems bildete. Die menſchliche Natur, ja ſogar die Natur aller geſchaffenen Geiſter, iſt nach dieſem Syſtem von Anfang ſo eingerichtet, daß ſie nur durch eine Erlöſung zum Ziele ihrer Beſtimmung gelangen konnte. Nur erſcheint der Erlöſer in dem Syſtem Theodors nicht wie in dem auguſtiniſchen vornehmlich als Wiederherſteller der verderbten Natur, ſondern noch

---

1) *Καὶ μὲν ὁ καθολοῦ σύνδεσμος διάλυσιν οὐδὲ μίαν ἐπιδεχόμενος τοῦ λοιποῦ, μενεῖ δὲ ἄῤῥηκτος καὶ τῇ κτίσει πρὸς ἑαυτὴν ἡ φιλία.* L. c. p. 529.

mehr als der Urheber einer neuen Schöpfung in der Menſchen- und Geiſterwelt, wodurch die urſprüngliche Schöpfung zu einer höheren, über die Schranken der endlichen Natur hinausgehenden Entwickelung erhoben wird. Das Werk der Gnade iſt hier nicht allein, die Natur zu heilen, ſondern noch mehr ſie zu erhöhen und zu verherrlichen. Daher konnte Theodor, ohne von einer Erbſünde zu reden, auch den Kindern die Gemeinſchaft mit Chriſtus zueignen, damit ihrer Natur das zu Theil werde, was nur aus der göttlichen Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus hervorgehen könne. Mit dieſen Ideen hing nun freilich auch ſeine eigenthümliche Auffaſſung der Chriſtologie zuſammen, von der wir oben geſprochen haben. Daher mußte nach ſeiner Anſchauungsweiſe bei Chriſtus, wie bei allen Menſchen und in der ganzen Schöpfung, jene Verherrlichung der Natur, welche an ihm zuerſt vollzogen werden ſollte, bedingt ſeyn durch die vorangegangene freie Entwickelung derſelben. Und in dieſer Auffaſſungsweiſe des Erlöſungswerkes vorzugsweiſe als neue verherrlichende Schöpfung, nicht bloß Heilung von dem Verderbniſſe, konnte ſich ja Theodor überhaupt an das Eigenthümliche der orientaliſchen Kirchenlehre anſchließen, welches nur in ſeinem Syſtem noch ſchärfer im Gegenſatze gegen die andere Auffaſſungsweiſe hervorgehoben, und in Zuſammenhang mit der ganzen Anthropologie ſyſtematiſcher begründet wurde.

Merkwürdig iſt es dabei noch, daß, indem Theodor die Lehre von einer göttlichen Urſächlichkeit des Böſen ſo eifrig bekämpfte und die Lehre von einer ſich ſelbſt beſtimmenden Freiheit als Bedingung aller Entwickelung der Geiſterwelt ſo ſehr geltend machte, doch ſein Princip dazu führte, das Böſe als einen nothwendigen Übergangspunkt in der Entwickelung der Geiſterwelt zu ſetzen, ſowie eine endliche allgemeine Aufhebung des Böſen durch die Erlöſung darin begründet war, welches letzte Ergebniß, wie wir unten ſehen werden, Theodorus ja auch würklich mit klarem Bewußtſeyn ausſprach.

Aus der antiochenischen Schule ging Chryſoſtomus hervor, der ſich aber von ſeinem Jugendfreunde Theodorus durch einen mehr praktiſchen als ſyſtematiſchen Geiſt unterſchied, und dieſer Unterſchied würkte auch auf ſeine eigenthümliche Auffaſſung der hier zur Sprache kommenden Lehren beſonders ein. Wir finden bei ihm die in der orientaliſchen Kirche am meiſten vorherrſchende Lehrweiſe, wie ſie dort in demſelben Zeitpunkte, als die pelagianiſchen Streitigkeiten im Occident ausbrachen, beſtand. Sein milder, vorherrſchend praktiſcher, wenig ſyſtematiſcher, allem Schroffen abgeneigter Geiſt konnte ſich aber auch mit der orientaliſchen Auffaſſungsweiſe am leichteſten verſchmelzen und ſie eigenthümlich verarbeiten. Schon ſeine ganze Eigenthümlichkeit, ſein Lebens= und Bildungsgang mußten ihn von dem auguſtiniſchen Syſtem fern halten. Sein chriſtliches Leben war nicht aus einer ſolchen gewaltigen Kriſis hervorgegangen, wie wir es bei dem Auguſtin bemerkten, ſondern von früher Jugend an hatte ſich daſſelbe gleichmäßig entwickelt unter dem Einfluſſe eines tiefen Studiums der heiligen Schrift und frommer auf die chriſtliche Anregung ſeines Gemüths viel einwürkender Umgebungen. Durch fortgeſetzte ernſte Selbſtprüfung bei eifrigem Streben nach dem Ideal chriſtlicher Heiligung, wie dadurch, daß er die heilige Schrift ganz in ſein inneres Leben aufnahm und ſie durch reiche innere Erfahrung verſtehen lernte, durch alles Dies wurde er bewahrt vor den Einſeitigkeiten einer pelagianiſchen Anthropologie. Er hatte aus eigener innerer Erfahrung, wie aus tieferem Verſtändniſſe der Schrift, verſtehen gelernt, was das eigenthümliche Weſen eines göttlichen, die menſchliche Natur erneuenden Lebensprincips ſey. Aber das Studium der Alten und ſein freier, milder und liebevoller Sinn hatten ihn auch alle zerſtreuten Strahlen des Gottverwandten in der noch nicht verklärten Menſchennatur aufzuſuchen und liebevoll ſie zu umfaſſen angetrieben. Die Liebe, das vorherrſchende Element ſeines Herzens, machte bei ihm auch in der Betrachtung des Ent=

wickelungsganges der menſchlichen Natur von Anfang den Geſichtspunkt von einer väterlichen erziehenden Liebe zum vorherrſchenden, und der Geſichtspunkt der ſtrafenden Gerechtigkeit mußte bei ihm jenem ſich unterordnen. Das aus der Tiefe des chriſtlichen Gemüths bei ihm hervorgehende innige lebendige Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit ließ ihn die Bedeutung der Lehre von der Gnade anerkennen; aber ſein ſtarkes Gefühl der ſittlichen freien Selbſtbeſtimmung trieb ihn auch den freien Willen des Menſchen als nothwendige Bedingung aller Gnadenwürkung ſehr hoch zu ſtellen. Es war ein, aber vom Geiſte des Chriſtenthums durchdrungener und verklärter, mit chriſtlicher Demuth innig gepaarter chriſtlicher Stoicismus, der ihn beſeelte und begeiſterte. Veſt und tief gewurzelt war bei ihm die Überzeugung, welcher er unter allen Kämpfen und Leiden treu blieb, die Loſung ſeines Lebens, daß keine Macht Dem ſchaden könne, der ſich ſelbſt nicht ſchade, ſich ſelbſt nicht verlaſſe und verrathe.

Es war dem ſittlichen Eifer des Chryſoſtomus beſonders wichtig, dem Menſchen jeden Entſchuldigungsgrund für den Mangel ſittlicher Anſtrengungen zu entziehen. Sein praktiſcher Würkungskreis zu Antiochia und Conſtantinopel beförderte noch mehr dieſe Richtung bei ihm; denn in dieſen großen Hauptſtädten fand er Viele, welche in den Gebrechen der menſchlichen Natur, in der Macht des Satans oder eines Verhängniſſes einen Entſchuldigungsgrund für ihren Mangel an thätigem Chriſtenthum ſuchten.

Dieſe innerlichen und äußerlichen Triebfedern würkten auf die Entwickelung der Denkweiſe des Chryſoſtomus über dieſe Gegenſtände beſonders ein, und es kam bei ſeiner nach praktiſchen Bedürfniſſen berechneten homiletiſchen Darſtellungsweiſe vornehmlich darauf an, welchem bei ihm gerade augenblicklich vorherrſchenden Intereſſe er beſonders folgte. Seine weſentlichen Ideen ſind folgende:

„Der erſte Menſch befand ſich in einem engelähnlichen Zuſtande, in ungetrübter Seligkeit, daher er deſto leichter

ſeine Abhängigkeit von Gott vergeſſen konnte. Gott gab ihm ein Gebot, um ihn zum Bewußtſeyn derſelben zu bringen. Er fiel durch ſeine ſittliche Nachläſſigkeit. Da er ſich des ungeſtörten Genuſſes der Glückſeligkeit unwürdig gemacht hatte, wurde er aus dem Paradieſe verſtoßen; ihm zum Beſten, damit er ſich im Kampfe bilden ſollte. Sein früherer Zuſtand im Umgange mit Gott, in einem ſchmerzen= und ſorgenloſen Leben war ein Vorbild der Unſterblichkeit, zu welcher er unmittelbar würde übergegangen ſeyn. Nun iſt ſein Körper ſterblich und vielen Verſuchungen zur Sünde zugänglich geworden.“ [1]) Bei der Stelle Röm. 5, 19 erklärt Chryſoſtomus, „dies ſey nicht ſo zu verſtehen, als ob durch die Sünde des Einen Alle Sünder geworden ſeyen, ſondern daß der Zuſtand der menſchlichen Natur, welcher für den erſten Menſchen Strafe geweſen, dadurch auf alle ſeine Nachkommen übergegangen ſey. Aber dieſe Veränderung gereicht dem Menſchen, wenn er es an ſeinem Willen nicht fehlen läßt, nur zum Beſten. Er erhält dadurch viele Aufforderungen, das Vergängliche zu verachten, nach dem Himmliſchen zu ſtreben, viele Gelegenheit zur Entwickelung und Übung der Tugenden. Die Beiſpiele der alten Glaubenshelden beweiſen dies.“ Und ſo ſpricht Chryſoſtomus dabei ſeinen Lieblingsſatz aus: „Wenn wir nur wollen, wird uns nicht allein der Tod, ſondern auch der Teufel ſelbſt nicht ſchaden können.“ [2]) Adams Sünde unter Umſtänden, welche ihm die Übung des Guten ſo ſehr erleichtern konnten, im Gegenſatze gegen das von Anderen unter ſchwierigen Kämpfen vollbrachte Gute, dies führte er oft als Beleg für die ihm immer ſo gegenwärtige Wahrheit an, daß Alles auf den Willen des Menſchen ankomme und ohne dieſen nichts von außen nachtheilig oder vortheilhaft auf ihn einwürken könne.

---

1) Gegenſatz zwiſchen dem σῶμα θνητὸν und παθητὸν und dem σῶμα ἀπαθές.

2) Hom. X. in ep. ad Roman. §. 3.

Tief durchdrungen war Chryſoſtomus von dem Gefühle der Erlöſungsbedürftigkeit, von dem Bedürfniſſe nach der Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus. Mit Nachdruck verkündigte er die Wahrheit, welche er in den Briefen des Apoſtels Paulus, wie in ſeinem Innern fand, daß die Rechtfertigung, unter welcher er nicht bloß die Sündenvergebung, ſondern auch die Mittheilung jener höheren, die Kräfte der beſchränkten, endlichen Natur weit überſteigenden Würde durch die Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus verſtand, nicht durch ein Verdienſt und Thun von Seiten des Menſchen, ſondern durch den Glauben allein erlangt werde. [1]) In der achten Homilie über den erſten Brief an die Korinther §. 4 ſagt er: „Chriſtus iſt das Haupt, wir ſind der Leib; kann wohl zwiſchen dem Haupte und dem Leibe ein Zwiſchenraum ſeyn? Er iſt die Weinrebe, wir ſind die Ranken. Wir ſind der Tempel, er iſt deſſen Bewohner. Er iſt das Leben, wir ſind die Lebenden. Er iſt das Licht, wir die Erleuchteten. Alles Dies zeigt Vereinigung an und läßt auch nicht den geringſten leeren Raum in der Mitte.“ Aber wichtig war es ihm, auch überall dies hervorzuheben, daß zu glauben oder nicht zu glauben von der Selbſtbeſtimmung des Menſchen abhänge, daß es keine zwingende, nicht durch die eigenthümliche Willensrichtung in ihren Einwürkungen bedingte Gnade gebe, ſondern daß alle Gnade nach Maaßgabe der eigenen Willensbeſtimmung ertheilt werde. Auch von dieſer Seite war ihm das Praktiſche das Wichtigſte, ſowohl dem hochmüthigen Selbſtvertrauen als der ſittlichen Verzagtheit und Selbſtvernachläſſigung entgegenzuwürken. „Gott zieht uns nicht mit Gewalt zu ſich, ſondern mit unſerm freien Willen, — ſagt er in der fünften Homilie über Johannes, §. 4 — verſchließ nur nicht die Thür dem himmliſchen Lichte, und du wirſt reichlich dadurch erfreut werden.“ „Gott kommt mit ſeinen Gaben unſerm Willen

---

1) S. z. B. Hom. VII. et VIII. in ep. ad Roman.

nicht zuvor, aber wenn wir nur anfangen, wenn wir nur wollen, giebt er uns viele Mittel zum Heil." [1])

Neſtorius ſtimmte in ſeiner Anthropologie mehr mit dem Chryſoſtomus als mit dem Theodorus überein. [2]) In derſelben Zeit, als er in die Streitigkeiten über die Lehre von der Perſon Chriſti verwickelt wurde, waren Julianus und Cöleſtius mit mehreren gleichgeſinnten Biſchöfen, die als Pelagianer entſetzt worden, nach Conſtantinopel gekommen, und ſie hatten am kaiſerlichen Hofe Schutz geſucht, ſie hatten ſich auch an den Patriarchen gewandt. Neſtorius war nicht geneigt, wie ſein Vorgänger Attikus, an den ſie ſich früher gewandt hatten, ſie als von den höchſten Kirchenautoritäten des Abendlandes Verurtheilte gleich von ſich zu ſtoßen. Wahrſcheinlich diente auch die Darſtellung, welche ſie ſelbſt ihm von ihrer Sache machten, dazu, ihn von dem Standpunkte ſeiner gemäßigten antiochenischen Anthropologie günſtig für dieſelben zu ſtimmen. Er ſchrieb zuerſt, ehe er ſich für oder gegen ſie entſchied, an den römiſchen Biſchof Cöleſtinus, und er verlangte von dieſem eine beſtimmte Nachricht von der ihnen Schuld gegebenen Irrlehre. Er ſchrieb zweimal, ohne Antwort zu erhalten, da der Hochmuth des römiſchen Biſchofs wohl

---

1) Hom. XVIII. in Joann. §. 3.

2) Wie hervorgeht aus den Auszügen und vier Predigten deſſelben, die in lateiniſcher Überſetzung Marius Mercator überliefert hat, von denen die vierte auch vollſtändig in der griechiſchen Urſchrift unter dem Namen des Chryſoſtomus uns geblieben, ſ. deſſen Werke ed. Montfauc. T. X. Sein heftiger Feind, Marius Mercator, erkennt ſelbſt das Antipelagianiſche. Es kann ſeyn, daß ſie, wie er meint, im Gegenſatze gegen pelagianiſche Meinungen gehalten worden, auf Veranlaſſung der durch die vertriebenen pelagianiſchen Biſchöfe zu Conſtantinopel erregten Streitigkeiten; aber man iſt doch keineswegs genöthigt, dies anzunehmen. Wenn auch eine ähnliche Beziehung ſtattfand, ſo hatte doch Neſtorius wahrſcheinlich nicht die Abſicht, die Pelagianer, deren Lehren er ſo wenig kannte, zu bekämpfen, ſondern vielmehr ſich ſelbſt gegen die Beſchuldigungen, welche ihm ſeine Verbindung mit jenen Biſchöfen vielleicht zugezogen hatte, zu verwahren.

ſchon durch die Art ſeiner Anfrage beleidigt worden, und das war es, was der ganzen Sache des Neſtorius ſo viel bei ihm ſchadete. [1]) Damals hielt ſich zu Conſtantinopel der ſchon öfter von uns erwähnte Marius Mercator auf, wahrſcheinlich ein Laie aus dem nördlichen Afrika, der ſchon früher an den pelagianiſchen Streitigkeiten lebhaften Antheil genommen, [2]) und der zugleich von Argwohn gegen die Rechtgläubigkeit des neuen Patriarchen erfüllt war, einer der erſten heftigen Gegner deſſelben. Er wurde durch dieſe Verhandlungen veranlaßt, eine Denkſchrift über die pelagianiſche Sache am Hofe, unter Biſchöfen und Großen zu verbreiten, welche Denkſchrift wahrſcheinlich erſt ſpäter, als das Anſehn des Neſtorius ſank, die Vertreibung der Geflüchteten zur Folge hatte. Die Verbindung, in welche ſich der römiſche Biſchof mit den Feinden des Neſtorius einließ, konnte dieſen wohl deſto günſtiger für Diejenigen ſtimmen, welche von derſelben Seite her verfolgt worden waren. Er ſchrieb an den Cöleſtius einen Troſtbrief, [3]) durch den er ihn als einen verfolgten Zeugen der Wahrheit zum ſtandhaften Bekenntniſſe derſelben ermahnt und ihm Hoffnung zu machen ſucht, daß die Stürme, welche damals die Kirche bewegten, auch eine neue Unterſuchung zu ſeinem Vortheile herbeiführen würden. Neſtorius erwartete ja anfangs Gutes von dem Concil, das ſich zu Epheſus verſammeln ſollte. [4])

Dieſe Vorfälle veranlaßten, daß die cyrilliſche Parthei des epheſiniſchen Concils den Pelagius und Cöleſtius und ihre Anhänger, von denen und deren Lehre ſie wohl wenig wiſſen, und um die ſie ſich ſonſt wenig bekümmern mochte, dem Anſehn des römiſchen Biſchofs huldigend, zugleich mit

---

1) S. oben S. 882.

2) S. Auguſtins Antwortſchreiben auf einen Brief deſſelben vom J. 418. Ep. 193 unter Auguſtins Briefen.

3) Marius Mercator hat ihn überſetzt; ſ. deſſen Werke, f. 71.

4) S. oben S. 892.

dem Neſtorius verdammte. Aber die Orientalen wollten auch keineswegs als Pelagianer angeſehen ſeyn. Vielmehr ſuchten ihre Abgeordneten zu Conſtantinopel die Parthei Cyrills den Abendländern als Solche verdächtig zu machen, welche Häretiker, Euchiten, die daſſelbe lehrten mit dem Cöleſtius und Pelagius, [1]) in ihre Gemeinſchaft aufgenommen hätten. [2])

Immer blieb es auch die herrſchende Richtung der griechiſchen Kirchenlehre, daß man zwiſchen beiden Extremen die Mitte zu halten ſuchte, ohne auf ſchärfere Beſtimmungen des Verhältniſſes zwiſchen dem freien Willen und der Gnade ſich einzulaſſen. Zum Beleg wollen wir hier noch die Lehren eines ausgezeichneten Mannes der ägyptiſchen Kirche, des Abtes Iſidorus von Peluſium, zuſammenſtellen. „Durch die erſte Sünde iſt die Natur des erſten Menſchen der Herrſchaft des Vergänglichen und den Reizungen der Sinnenluſt anheimgefallen. [3]) Da er in dieſem Zuſtande ſein Geſchlecht fortpflanzte, ging derſelbe auch auf ſeine Nachkommen über, und das Übel wird bei den Menſchen noch vermehrt durch die eigene Nachläſſigkeit des Willens. Doch bleibt immer der Same des Guten [4]) in der menſchlichen Natur; Diejenigen, welche denſelben ausbildeten, zeichneten ſich aus, Diejenigen, welche ihn unterdrückten, werden beſtraft. Auch für das, was von unſerm Willen ausgeht, bedürfen wir des Beiſtandes der göttlichen

---

1) Sie wußten wohl wenig von dieſen Letzteren, ſie hatten wohl nur gehört, daß ſie eine vollkommene Heiligkeit der Gläubigen lehrten, und deshalb verglichen ſie die Euchiten mit denſelben.

2) *Τὰ αὐτὰ φρονοῦντας Κελεστίῳ καὶ Πελαγίῳ, Εὐχῖται γάρ εἰσιν ἤγουν Ἐνθουσιασταί.* Es waren alſo keineswegs Pelagianer gemeint, ſondern Euchiten, welche aber, um ſie unter einem im Occident bekannteren Namen, als Häretiker, darzuſtellen, als gleichdenkend mit dem Pelagius bezeichnet wurden. S. den Brief der Abgeordneten an den Biſchof Rufus ep. 170 unter Theodorets Briefen. T. IV. ed. Halen. p. 1352.

3) *Σῶμα θνητὸν καὶ παθητόν.*

4) *Τὰ εἰς καλοκαγαθίαν σπέρματα.*

Gnade. Dieſer fehlt aber nie allen Denjenigen, welche nur all das Ihrige thun. Es kann wohl in beſonderen Fällen eine zuvorkommende Gnade geben, obgleich in der Regel die Gnade nicht eine zuvorkommende iſt, aber eine zwingende, unwiderſtehliche Gnade giebt es nicht. Der Beiſtand der Gnade iſt kein ſolcher, welchen der Menſch nicht durch ſeine Schuld verlieren könnte, und der ihm ohne alle ſeine Anſtrengungen gegeben würde. Die Gnade, welche auch die Schlafenden weckt und die auch nicht Wollenden antreibt, wird gewiß Diejenigen nicht verlaſſen, welche von ſelbſt das Gute wählen. Das Wort des Herrn: „Das faſſe nur Der, welchem es gegeben worden" (Matth. 19, 11), iſt keineswegs ſo zu verſtehen, als ob Manchem das Beſſere nach willführlicher Beſtimmung [1]) gegeben würde, denn ſo wäre das Himmelreich keine Belohnung des Kampfes." [2])

e. Die Lehre von den Sakramenten.

Die Geſchichte der Lehre von der Kirche, beſonders unter den Lateinern, haben wir ſchon in dem erſten Abſchnitte genugſam entwickelt. In der griechiſchen Kirche wurden zwar die aus der Verwechſelung der ſichtbaren und der unſichtbaren Kirche fließenden Folgerungen, von denen wir in jenem Abſchnitte geſprochen haben, in der Theorie nicht ſo ſyſtematiſch ausgebildet und durchgeführt, und es leuchten bei Einzelnen, wie bei einem Chryſoſtomus und bei einem Iſidorus von Peluſium, geiſtigere Auffaſſungen des Begriffs von der Kirche hervor. Doch war im Ganzen die Praxis des kirchlichen Lebens nicht minder beherrſcht von den aus der Verwechſelung der ſichtbaren und der unſichtbaren Kirche ſich ergebenden Principien über das Anſehn einer äußerlichen Kirche, der Überlieferung, der Con-

---

1) Ἀποκλήρωσις.

2) S. l. III. ep. 204; II. 2; III. 171; III. 13; III. 165.

cilien und den darin begründeten Vorſtellungen von dem Weſen und den Würkungen der Sakramente.

Der Begriff von den Sakramenten mußte natürlich zuerſt ein ſehr unbeſtimmter ſeyn, denn es war hier nicht, wie bei anderen Lehren, in der heiligen Schrift und in dem chriſtlichen Bewußtſeyn ein gewiſſer Inhalt ſchon gegeben, den man nur weiter zu entwickeln brauchte, ſondern hier mußte zuerſt von dem Einzelnen aus, dadurch, daß man das gemeinſame Verhältniß des Einzelnen zu dem chriſtlichen Leben und Bewußtſeyn zuſammenfaßte, der allgemeine Begriff gebildet werden. Dazu kam noch, daß man in der Auswahl derjenigen Gegenſtände ſelbſt, welche man unter dieſem Begriff zuſammenfaßte, keine veſten Beſtimmungsgründe hatte, und dazu trug auch beſonders das Schwankende und Unbeſtimmte des Namens bei, der ſich ohne beſtimmtes Bewußtſeyn gebildet hatte. Der Name sacramentum entſtand aus Übertragung des Griechiſchen *μυστήριον*, wurde ſchon in der vorigen Periode, wie es der lateiniſche Sprachgebrauch zuließ, zur Bezeichnung jedes Heiligthums, jeder heiligen Sache gebraucht, und nun bald auf heilige Lehren, bald auf heilige Zeichen angewandt. Schon in der vorigen Periode war dieſe Bezeichnung beſonders der Taufe, dem heiligen Abendmahl und der Confirmation beigelegt worden; doch bemerkten wir ja auch ſchon in der vorigen Periode die Neigung zur Vervielfältigung heiliger Zeichen in dem kirchlichen Leben. In dieſer Periode wurde eine ſolche Vervielfältigung beſonders in der griechiſchen Kirche durch die vorherrſchende liturgiſche und die ſich daran anſchließende myſtiſch-theurgiſche Richtung [1]) befördert, wie dies in den untergeſchobenen Schriften des Dionyſius Areopagita aus dem fünften oder ſechsten Jahr-

1) Es erhellt leicht, wie der Myſticismus nach verſchiedenen Richtungen das Sinnliche ſich aneignen kann zu einer Symbolik für ſeine Gefühle und Anſchauungen, oder auch feindſelig auftreten gegen alle Verſinnlichung des Geiſtigen und Göttlichen.

hundert ſich zeigt. **Auguſtin** hat das Verdienſt, daß er zuerſt in dieſer Lehre an die Stelle der rhetoriſchen Übertreibungen größere dogmatiſche Strenge ſetzte, und daß er, indem er dieſelbe mit hellerem Bewußtſeyn im Zuſammenhange des chriſtlichen Geiſtes aufzufaſſen ſuchte, jener falſchen magiſch-theurgiſchen Richtung ein Gegengewicht leiſtete.

Auguſtin bezeichnet die Sakramente als ſichtbare darſtellende Zeichen einer unſichtbaren göttlichen Sache, durch welche das Göttliche gleichwie durch Schrift, durch äußeres Wort dargeſtellt werde. Es ergiebt ſich daher bei ihm die Unterſcheidung zwiſchen der unſichtbaren göttlichen Sache, der unſichtbaren Gotteskraft, der Mittheilung des Göttlichen ſelbſt und dem Sakramente als äußerem darſtellenden Zeichen (die res divinae sanctae, die virtus sacramenti und das sacramentum). Ohne ſolche äußere Zeichen kann keine religiöſe Gemeinſchaft beſtehen, mag ſie von einer wahren oder einer falſchen Religion ausgehen. Daher waren auch im Chriſtenthum wie im Judenthum ſolche Zeichen nothwendig. Das Eine iſt das Ewige und Unwandelbare, das Andere das Wandelbare, gleichwie Wort und Schrift wechſeln, wenn auch, was dadurch dargeſtellt wird, daſſelbe bleibt.

So konnte daher Gott, unbeſchadet ſeiner unwandelbaren Rathſchlüſſe, jene äußeren Formen nach der Veränderung der Zeiten, denen ſie jedesmal angemeſſen waren, wechſeln laſſen. [1]) Was Auguſtin beſonders gegen die Manichäer bemerkte, inſofern dieſe behaupteten, daß, wenn die altteſtamentlichen Einrichtungen würklich von demſelben Gott, wie das neue Teſtament, herrührten, ſie nicht durch ihn hätten aufgehoben werden können. Das äußere Zeichen kann die göttliche Sache nicht zu dem Menſchen bringen, wenn nicht

1) Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem, verumtamen mutabilia et temporalia? Augustin. c. Faustum l. XIX. c. 16. — In nullum nomen religionis seu verum seu falsum coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur. L. c. c. 11. Vgl. Tractat. 80 in Joannem §. 3.

das Innere des Menſchen für die Gemeinſchaft mit Gott empfänglich iſt, wie dies aus Auguſtins Lehre von der Gnade folgte — und hier ſchloß ſich der Gegenſatz gegen den Aberglauben an, der mit den magiſchen Würkungen der Sakramente getrieben wurde, von welcher Seite Auguſtin zum lebendigen Chriſtenthum anregend in den folgenden Jahrhunderten bis unter die janſeniſtiſchen Streitigkeiten einwürkte. Auch iſt die göttliche Sache nicht nothwendig an die äußerlichen Zeichen gebunden, daß Gottes Gnade nicht ohne dieſelben würken könnte.[1]) Aber in der gewöhnlichen Ordnung ſind die Sakramente Organe der Mittheilung für die göttliche Sache, und wer ſie verachtet, ſchließt ſich durch ſeine Verachtung göttlicher Stiftung von der Theilnahme an der göttlichen Sache ſelbſt aus. Das Sakrament behält als göttliche Stiftung ſeine objektive Bedeutung unabhängig von der ſubjektiven Beſchaffenheit Deſſen, der an demſelben Theil nimmt, wie Deſſen, der es darreicht, wenngleich es Demjenigen, der es unwürdig thut, nur zur Verdammniß gereicht. Dies hervorzuheben wurde Auguſtin beſonders durch die Polemik gegen die Donatiſten veranlaßt. Er bediente ſich in Beziehung auf die Taufe häufig der Vergleichung mit dem Zeichen, welches den Soldaten als Merkmal des kaiſerlichen Dienſtes aufgeprägt wurde, welches unauslöſchlich bleibe auch bei Denen, welche dem Dienſte untreu würden, aber dann nur ein Zeugniß gegen ſie abgebe (das stigma militare, character militaris, daher character indelebilis). Als das Eigenthümliche der chriſtlichen Freiheit im Gegenſatze gegen die jüdiſche Knechtſchaft betrachtete Auguſtin nicht allein dies, daß das Chriſtenthum

1) Quomodo et Moses sanctificat et Dominus? Non enim Moses pro Domino, sed Moses visibilibus sacramentis per ministerium suum; Dominus autem invisibili gratia per spiritum sanctum, ubi est totus fructus etiam visibilium sacramentorum. Aber absurdum nennt er es, zu behaupten, etiam istam invisibilem sanctificationem sine visibilibus sacramentis nihil prodesse. Quaestionum in Leviticum l. III. quaest. 84.

als die Religion des Geiſtes nur wenige einfache und leicht zu beobachtende Zeichen mit ſich führe, ſondern auch dies, daß hier die Sakramente gefeiert würden mit Bewußtſeyn deſſen, was durch dieſelben dargeſtellt werde, und daher mit Freiheit, in der altteſtamentlichen Ökonomie hingegen ſie gefeiert worden ſeyen mit ehrfurchtsvoller Scheu ohne dies begleitende klare Bewußtſeyn, daher der Geiſt den äußerlichen Zeichen dienſtbar. Das Verſtändniß des Sakraments erweiſet ſich darin, daß es der Betrachtung die Liebe Gottes offenbart und zur Liebe Gottes und der Menſchen die Herzen entzündet. Die Propheten, welche das Zeichen von der göttlichen Sache zu unterſcheiden wußten und in jenem nur dieſe verehrten, lebten daher ſchon im Geiſte der Freiheit. [1])

Was die Zahl der Sakramente betrifft, ſo war ja durch die Idee von dem partikulären Prieſterthume, von der veräußerlichten Mittheilung des heiligen Geiſtes von den Apoſteln her durch die Handauflegung die Auffaſſung der Ordination in gleichem Range mit den drei anderen Sakramenten längſt vorbereitet. [2]) Der myſtiſch-ſymboliſirende Geiſt in den pſeudodionyſiſchen Schriften ließ außer jenen

1) Posteaquam resurrectione Domini nostri manifestissimum indicium nostrae libertatis illuxit, nec eorum quidem signorum operatione gravi onerati sumus, sed quaedam pauca pro multis eademque factu facillima et intellectu augustissima et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina. — Quae unusquisque cum percipit, quo referantur imbutus agnoscit, ut ea non carnali servitute, sed spiritali potius libertate veneretur. De doctrina Christiana l. III. §. 13. — Nihil tam pie terret animum, quam sacramentum non intellectum: intellectum autem, gaudium pium parit et celebratur libere, si opus est tempori — der rechte Gegenſatz gegen die Sakramentvergötterung. Expositio epistolae ad Galatos c. 3. §. 19. Vergl. ep. 54 und 55 ad Januarium.

2) So mit Taufe und Abendmahl zuſammengeſtellt bei Gregor von Nyſſa über die Taufe Chriſti. Der, welcher vorher εἷς τῶν πολλῶν war, ἀοράτῳ τινὶ δυνάμει καὶ χάριτι τὴν ψυχὴν μεταμορφωθεὶς πρὸς τὸ βέλτιον.

bemerkten vier Sakramenten noch zwei andere aufnehmen, die Einweihung in das Mönchsthum und die Gebräuche bei Beſtattung der Verſtorbenen. Auguſtin hingegen mußte durch ſeine richtige Auffaſſung der freien geiſtigen Gottesverehrung im Gegenſatze gegen die knechtiſche Ceremonialreligion im Judenthume nur wenige Sakramente anzunehmen veranlaßt werden, wie er denn auch, wo er dieſen Gegenſatz bezeichnet, nur Taufe und Abendmahl nennt, [1]) mit dem Zuſatze, und wenn noch etwas Anderes in der heiligen Schrift empfohlen werde. Doch war der Begriff, welchen er von dem Sakramente als heiligem Zeichen entwickelt hatte, noch nicht beſtimmt genug, daß nicht auch manches Andere in denſelben hätte aufgenommen werden können — und was Auguſtin in dem allgemeinen Kirchengebrauche gegeben fand, das glaubte er ja entweder von apoſtoliſchen Überlieferung oder der göttlichen Anordnung durch allgemeine Concilien ableiten und daher alle ſolche heilige Gebräuche und Zeichen in ſeinen Begriff mit aufnehmen zu müſſen. Daher ſchloß er ſich an die in der abendländiſchen Kirche herrſchend gewordene Vierzahl an, die auch ſonſt zu ſeinen Ideen paßte, [2]) und indem er gegen die Pelagianer [3]) behauptete, daß die Befriedigung des natürlichen Triebes durch die religiös-ſittliche Beziehung der ehelichen Gemeinſchaft geheiligt werde, wurde er dadurch veranlaßt, auch die Schließung der Ehe unter die Sakramente zu rechnen, wozu auch der Gebrauch des Wortes *μυστήριον* in dieſer Beziehung in dem Briefe an die Epheſer zu berechtigen ſcheinen konnte, [4]) und auf alle Fälle lag der höhere, chriſtliche Begriff von der Ehe dabei zum Grunde.

---

1) Ep. 118.

2) S. c. ep. Parmenian. l. II. c. 13.

3) Da dieſe ihn beſchuldigten, daß er durch ſeine Idee von der aus der Sünde herrührenden concupiscentia die Ehe ſelbſt zu etwas Sündhaftem mache.

4) De nuptiis et concupiscentia l. I. c. 17.

Was die Lehre von der Taufe betrifft, von welcher man aus dem Grunde, den wir in der vorigen Periode bemerkt haben, die Lehre von der Wiedergeburt nicht trennte, ſo mußte hier nun wieder hervortreten die Differenz, welche wir in dem Lehrbegriff der orientaliſchen und der occidentaliſchen Kirche in Hinſicht der Anthropologie und der Erlöſungslehre wahrnehmen, daß in der abendländiſchen Kirche vermöge jener Auffaſſung der Erbſünde die negative Würkung der Erlöſung in der Befreiung von derſelben, in der morgenländiſchen Kirche hingegen die poſitive Würkung der Erlöſung als einer neuen Schöpfung beſonders hervorgehoben wurde. So nennt Gregor von Nazianz [1]) die Taufe eine göttlichere Schöpfung, etwas Höheres als die urſprüngliche Naturbildung. [2]) So ſagt auch Cyrill von Jeruſalem zu den zu Taufenden: „Wenn du glaubſt, empfängſt du nicht allein Vergebung der Sünden, ſondern du würkſt auch das Übermenſchliche. Du empfängſt der Gnade ſo viel, als du faſſen kannſt.“ [3]) Dieſe Differenz mußte beſonders bei der Kindertaufe hervortreten. Nach dem nordafrikaniſchen Lehrbegriff, nach welchem alle Menſchen von der Geburt durch die von Adam her fortgepflanzte Schuld und Sünde derſelben Verdammniß unterworfen werden, das Princip aller Sünde in ſich tragen, mußte bei der Kindertaufe, wie bei der Taufe der Erwachſenen, die Befreiung von der Erbſünde und Erbſchuld beſonders hervorgehoben werden, und ſie hatten die alte Taufformel für ſich, welche aber doch aus einer Zeit herrührte, da noch keine Kindertaufe ſtattgefunden, und welche man nachher unverändert auf die Kinder angewandt hatte, weil man ſich ſcheute, mit der geheiligten, in apoſtoliſchem Anſehn ſtehenden Formel eine Veränderung vorzunehmen, wenngleich man in dem Sinne der Anwendung dieſer Formel keineswegs übereinſtimmte.

---

1) Orat. XL. de baptismo. f. 640.

2) *Πλάσις θειοτέρα καὶ τῆς πρώτης ὑψηλοτέρα.*

3) Cateches. 17. c. 17 et 18: *Ποιεῖς καὶ τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον.*

So ſagt Gregor von Nazianz, den Kindern ſey die Taufe ein Siegel (Verwahrungsmittel der aufkeimenden menſchlichen Natur gegen alles Böſe durch das ihr mitgetheilte höhere Lebensprincip), für die Erwachſenen ſey es auch Sündenvergebung und Wiederherſtellung des durch die Sünde gefallenen Bildes. [1]) Er betrachtet daher die Kindertaufe als eine prieſterliche Weihe, welche dem Kinde von Anfang an ertheilt werde, damit das Schlechte in demſelben keinen Raum gewinne. [2]) Chryſoſtomus führt in einer an die Neophyten gerichteten Homilie zehn verſchiedene Gnadenwürkungen der Taufe an, und er klagt dann über Diejenigen, welche die Gnade der Taufe nur in die Sündenvergebung ſetzten. [3]) Freilich zeigt ſich hier der Unterſchied zwiſchen dem mehr rhetoriſirenden Chryſoſtomus und dem ſyſtematiſchen Auguſtinus; denn dieſer würde jene zehn Bezeichnungen auf Einen Grundbegriff zurückgeführt haben, in dem ſich Alles zuſammenfaſſen ließ. Aber doch lag dabei auch jene bemerkte Differenz der allgemeinen chriſtlichen Anſchauungsweiſe zum Grunde. Daher ſetzt Chryſoſtomus hinzu: „Deshalb taufen wir auch die Kinder, obgleich ſie nicht durch Sünde mit befleckt ſind, damit ihnen die Heiligkeit, Gerechtigkeit, die Kindſchaft, Erbſchaft und Brüderſchaft durch Chriſtus ertheilt werde, damit ſie Glieder Chriſti ſeyn ſollten.“ [4])

Dieſe Worte des Chryſoſtomus ſind uns freilich nur in

---

1) *Τοῖς μὲν ἀρχομένοις σφραγὶς, τοῖς τελειοτέροις τὴν ἡλικίαν καὶ χάρισμα καὶ πεσούσης εἰκόνος διὰ τὴν κακίαν ἐπανόρθωσις.* Orat. XL. f. 640.

2) *Μὴ λαβέτω καιρὸν ἡ κακία, ἐκ βρέφους ἁγιασθήτω.* L. c. f. 648.

3) Vides quot sunt baptismatis largitates, et nonnulli deputant, coëlestem gratiam in peccatorum tantum remissione consistere, nos autem honores computavimus decem.

4) Hac de causa etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, justitia, adoptio, haereditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint.

der lateiniſchen Überſetzung, und nur durch ein Citat des Pelagianers Julian bekannt geworden. [1]) Aber beglaubigt wird ſchon dadurch ihre Ächtheit, daß Auguſtin dagegen nichts ſagen konnte, ſondern nur durch eine andere Deutung dem Pelagianismus dieſe Stütze zu nehmen ſuchen mußte. Und es ſtimmt ja auch dieſe Stelle mit der bemerkten Eigenthümlichkeit in dem Lehrtypus, wie der orientaliſchen Kirche überhaupt, ſo des Chryſoſtomus insbeſondere ganz überein. Julian hatte Unrecht, die Worte des Chryſoſtomus ganz nach ſeinem Sinne zu erklären, als wenn derſelbe hätte ſagen wollen, daß die menſchliche Natur noch ganz in demſelben Zuſtande, wie der urſprüngliche war, geboren werde: denn dies ſtritt ja mit deſſen Lehre von der durch die Sünde des erſten Menſchen verlorenen ἀπάϑεια. [2]) Aber wenn Julian nur darin Unrecht hatte, daß er die Worte außer dem Zuſammenhange mit der ganzen dogmatiſchen Denkweiſe des Chryſoſtomus betrachtete, ſo that ihnen Auguſtin offenbare Gewalt an, wenn er ſie nach ſeinem Syſtem erklärte, bloß von dem Mangel eigener aktueller Sünden; denn in dieſem Falle würde ja der von Chryſoſtomus gemachte Gegenſatz gar nicht paſſen.

Auch Iſidorus von Peluſium antwortet auf die Frage, warum ſündenloſe Kinder getauft würden: [3]) „Einige, welche die Sache zu beſchränkt auffaßten, [4]) ſagten, deshalb, damit ſie gereinigt würden von der durch Adam auf ſie verpflanzten Sünde. Dies ſey zwar auch nicht zu läugnen, doch ſey dies nicht das Einzige. Dies wäre noch nicht etwas ſo Großes, aber noch viele andere Gnadengaben würden ihnen mitgetheilt, welche über die Schranken der menſchlichen Natur weit hinausgingen: die Kinder würden nicht nur von den Sündenſtrafen befreit, ſondern auch eine

---

1) S. Augustin. c. Julian. lib. I. §. 21.

2) S. oben. 3) Epp. V, 195.

4) Σμικρολογοῦντες.

göttliche Wiedergeburt, die Kindſchaft, die Rechtfertigung,[1]) die Gemeinſchaft mit Chriſtus werde ihnen mitgetheilt. Das Heilmittel ſey weit mehr als bloß Aufhebung des Übels." [2])

Theodor von Mopſueſtia ſchloß ſich hier nur dem Einen Moment der orientaliſchen Kirchenlehre an, welches bei der Kindertaufe immer am meiſten hervorgehoben wurde, er ließ das andere aber ganz fallen, wie es ſein Syſtem forderte. Es iſt nach ſeiner Lehre derſelbe Zuſtand der wandelbaren und verſuchbaren Menſchennatur, in welchem der erſte Menſch geſchaffen worden [3]) und in welchem alle Kinder geboren werden. Die Taufe hat bei den Erwachſenen einen zwiefachen Zweck, ihnen die Sündenvergebung zu verleihen und ſie durch die Gemeinſchaft mit Chriſto zur Theilnahme an ſeiner Unſündlichkeit und ſittlichen Unwandelbarkeit zu erheben, — der Übergang aus dem erſten Abſchnitte der Lebensentwickelung der Menſchheit in den zweiten Abſchnitt, welcher erſt mit der allgemeinen Wiederbringung [4]) vollkommen eintreten wird. Das, was bei der Taufe empfangen wird, iſt Princip und Unterpfand jener Anamarteſie, welche erſt dann zu ihrer völligen Vollziehung gelangen wird. Bei der Kindertaufe kann nun natürlich nach Theodors Lehre von einer eigentlichen Sündenvergebung nicht die Rede ſeyn, ſondern ihr Zweck iſt nur die Mittheilung jenes neuen, höheren Lebens der Sündenloſigkeit, deſſen die ganze menſchliche Natur bedarf. Er unterſchied demnach eine zwiefache Bedeutung der Sündenvergebung, auf deren Ertheilung ſich die Taufformel beziehe. [5])

---

1) *Δικαίωσις*, hier ohne Zweifel in dem auguſtiniſchen Sinne Gerechtmachung, Heiligmachung durch die Gemeinſchaft mit Chriſtus.

2) Kein *φάρμακον ἀντίῤῥοπον τοῦ τραύματος*.

3) S. oben S. 1222. 4) S. oben S. 1228.

5) So Theodorus in ſeiner Anrede an die Neophyten: Renatus alter factus es pro altero, non jam pars Adam mutabilis et peccatis circumfusi, sed Christi, qui omnino inculpabilis per resurrectionem factus est. Act. Concil. oecumen. V. collat. IV. c. 36. *Δύο ἀφέσεις τῶν*

Er nahm alſo in dieſer letztern Hinſicht dieſelbe übernatürliche Mittheilung bei der Kindertaufe wie bei der Taufe der Erwachſenen an, wenngleich er nach ſeiner ſchärfer ſondernden Verſtandesrichtung auch hier das, was nur Symbol und Vehikel iſt, von dem, was das würkſame Princip iſt, ſorgfältiger unterſchied, damit man nicht einer magiſchen Würkung des Waſſers zuſchreiben ſollte, was allein der Würkſamkeit des heiligen Geiſtes zugeſchrieben werden könne. [1]) Es verhalte ſich nach der Vergleichung, deren ſich Chriſtus in dem Geſpräche mit dem Nikodemus bediene, das Waſſer zu der Schöpferkraft Gottes bei der neuen höheren Geburt, wie der Leib der Mutter zu der Schöpferkraft Gottes bei der natürlichen Geburt. [2])

An dieſe Auffaſſungsweiſe ſchloſſen ſich, wie man dies beſonders aus den Erklärungen des Cöleſtius und des Julianus erſieht, die Pelagianer an, obgleich dieſelbe in ihrem Syſtem nicht ſo begründet war, wie in dem orientaliſchen und in dem antiocheniſchen. So iſt zu verſtehen, was Cöleſtius in ſeinem nach Rom überſandten Glaubensſymbol

---

ἁμαρτιῶν, τὴν μὲν τῶν πεπραγμένων, τὴν δὲ τὴν ἀναμαρτησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν τελείαν καὶ κυριωτάτην καὶ ἀναίρεσιν ἁμαρτίας παντελῆ. (Die Zweideutigkeit, welche das griechiſche ἄφεσις der Etymologie nach haben konnte, kam ihm hier zu Hülfe.) Ἤρξατο μὲν ἐμφανίζεσθαι ἀπὸ τῆς κατὰ τὸν δεσπότην Χριστὸν οἰκονομίας καὶ ἐν ἀῤῥαβῶνος ἡμῖν δίδοσθαι τάξει. Δίδοται δὲ τελείως καὶ ἐπ' αὐτοῖς ἔργοις καὶ ἐν τῇ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀποκαταστάσει, ὑπὲρ ἧς ἵνα τύχωμεν καὶ ἡμεῖς καὶ τὰ βρέφη βαπτιζόμεθα.

1) Das Waſſer τὸ ἐν ᾧ πληροῦται τὸ ἔργον, das πνεῦμα ἐν τῷ ὕδατι τὴν οἰκείαν πληροῦν ἐνέργειαν. Τούτου γε ἕνεκα καὶ ἐν τῷ βαπτίσματι τὸ μὲν πνεῦμα μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ ὀνομάζομεν, τοῦδε ὕδατος οὐ μεμνήμεθα, ὡς φαίνεσθαι, ὅτι τὸ μὲν σύμβολον καὶ χρείας τινὸς ἕνεκεν παραλαμβάνεται, τὸ δὲ ὡς ἐνεργοῦν ἐπικαλούμεθα.

2) Ὥσπερ ἐπὶ τῆς φυσικῆς γεννήσεως ἡ κοιλία τὸ φυσικὸν ἐργαστήριόν ἐστιν, ἐν ᾧ τὸ τικτόμενον ἀποτελεῖται θείᾳ δυνάμει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα τὸ ὕδωρ ἐν τάξει τῆς μητρὸς λαμβάνεται, τὸ δὲ πνεῦμα ἐν τάξει τοῦ διαπλάττοντος δεσπότου.

ſagt: „Die Kinder müßten nach der Regel der allgemeinen Kirche und nach dem Ausſpruche des Evangeliums getauft werden zur Vergebung der Sünden. Weil der Herr beſchloſſen, daß das Himmelreich nur den Getauften ertheilt werden könne und weil die Kräfte der Natur dazu nicht fähig ſeyen, müſſe es durch die Freiheit der Gnade verliehen werden.“ [1]) Es erhellt, daß Cöleſtius, eine den Kindern anklebende Sündhaftigkeit läugnend, die Taufe auf Vergebung der Sünden in dieſer Beziehung nur ähnlich wie Theodor von Mopſueſtia meinen konnte, und ſo verſtand er auch unter dem Himmelreiche, ähnlich wie dieſer, das, was über die Grenzen der menſchlichen Natur hinausliegt, das, was nur durch eine höhere Mittheilung Gottes ihr verliehen werden konnte. So konnte der Pelagianer Julian, obgleich er die Statthaftigkeit einer Sündenvergebung bei den Kindern durchaus läugnete, doch erklären, daß die Taufe, ſeitdem ſie durch Chriſtus eingeſetzt worden, allgemein und nothwendig für jedes Alter anerkannt werden müſſe, daß Jeden die ewige Verdammniß treffe, wer läugne, daß ſie auch den Kindern nützlich ſey. [2])

Die Gnade der Taufe — ſagte er — ſey überall dieſelbe, ihre Würkungen aber erſchienen verſchieden nach dem verſchiedenen Verhältniſſe der Subjekte. Bei den Einen müſſe die negative Würkung, die Vergebung der Sünden, der poſitiven, der Erhöhung der Natur, vorangehen, bei den Kindern finde nur die Veredlung der in ihrem urſprünglich guten Zuſtande vorhandenen Natur ſtatt. [3])

1) Augustin. de peccato originis c. 5.

2) Nos gratiam Christi, id est baptisma, ex quo ritum ejus Christus instituit, ita necessariam omnibus in commune aetatibus confiteri, ut quicunque eam utilem etiam parvulis negat, aeterno feriamus anathemate. Opus imperf. c. Julian. l. III. c. 149.

3) L. c. c. 151: Quae tamen gratia, quoniam etiam medicina dicitur, facit alios ex malis bonos, parvulos autem, quos creat condendo bonos, reddit innovando adoptandoque meliores. — Aequaliter cunctis a se imbutis adoptionis et sanctificationis et promotionis dona conferre. L. c. l. II. c. 116.

Wenngleich es den Pelagianern nach den Principien ihres Syſtems nahe liegen konnte, der Taufe als äußerlicher Handlung eine bloß ſymboliſche Bedeutung zuzuſchreiben, ſo konnten ſie doch, in dieſer wie in vieler andrer Hinſicht, nicht dazu kommen, ſich frei von der kirchlichen Überlieferung ihrer Zeit zu entwickeln, ſondern ſie ſuchten das in derſelben Gegebene, ſo gut ſie konnten, mit ihren auf einem ganz andern Wege entſtandenen Principien zu vereinigen. Auch von dem Verhältniſſe der göttlichen Sache zum äußerlichen Zeichen, der Wiedergeburt zur äußeren Taufe, hatten ſie ganz dieſelben Vorſtellungen, welche in der Kirche die herrſchenden waren; denn dies erhellt ja ſchon aus dem, was ſie von den Würkungen der Kindertaufe lehrten, und Julian ſprach ſich ganz beſtimmt darüber aus. [1])

Von der einen Seite erſchien den Pelagianern die ſchon ſeit den Zeiten Cyprians durch Verwechſelung des Inneren und Äußeren bei der Taufe in der nordafrikaniſchen Kirche beſonders vorherrſchend gewordene Lehre von der Verdammniß der ungetauften Kinder als etwas Empörendes, wodurch eine tyranniſche Willkühr Gott zugeſchrieben werde. Aber von der andern Seite mußten ſie ſelbſt doch nach der eben entwickelten Theorie die höhere Gnade der Theilnahme an der höchſten Stufe der Seligkeit in dem Gottesreiche nur durch die Erlangung der Taufe bedingt ſetzen, und auch ſie fanden dies in den Worten Chriſti an Nikodemus, da ſie gleichfalls Geiſtestaufe und Waſſertaufe nicht von einander trennten. Demnach mußten ſie in Beziehung auf die nicht getauften Kinder nothwendig behaupten, daß ſie, wenngleich von den Strafen frei, doch von jenem höheren Zuſtande ausgeſchloſſen würden und nur in einen gewiſſen Mittelzuſtand gelangten. Dies wollte Cöleſtius in den oben bemerkten Erklärungen würklich ſagen.

---

1) Wenn er ſagt von der Taufgnade: Infusa semel uno virtutis suae impetu atque compendio diversa et plurima delet crimina. Opus imperf. l. II. c. 212.

Und zu demſelben Ergebniſſe mußte in dieſer Hinſicht Jeder hingeführt werden, wer ſich der orientaliſchen Auffaſſungsweiſe von den Würkungen der Taufe mehr anſchloß und ſich etwas Beſtimmtes folgerecht denken wollte, falls er nicht eine allgemeine Erlöſung oder Wiederbringung, zu der für die ungetauften Kinder jener Mittelzuſtand nur einen Übergangspunkt bilden ſollte, als das letzte Ziel ſetzte. Einen ſolchen Mittelzuſtand für die ohne ihre Schuld nicht Getauften nahm auch Gregor von Nazianz an. [1]) Auguſtin ſelbſt hatte früherhin ähnlich gedacht. [2]) Ambroſius von Mailand [3]) glaubte auch aus den Worten Chriſti an Nikodemus ſchließen zu müſſen, daß Keiner ohne Taufe in das Himmelreich eingehen könne; er meinte aber, wenngleich er dies nicht mit Zuverſicht ausſprechen zu können glaubte, daß die ungetauften Kinder von Strafe frei ſeyn würden. Pelagius ſelbſt ſcheute ſich etwas Beſtimmtes in dieſer Hinſicht auszuſprechen, obgleich er bei conſequentem Denken jener Folge aus ſeinen Principien unmöglich ausweichen konnte. Er ſagte von den ungetauften Kindern: das wiſſe er ſicher, daß ſie als unſchuldige Weſen der göttlichen Gerechtigkeit zufolge nicht beſtraft werden könnten. Was aber aus ihnen werde, das wiſſe er nicht, — wohl weil er in der heiligen Schrift keinen beſtimmten Aufſchluß darüber finden zu können meinte. [4])

Nun konnte aber doch Auguſtin nicht ohne Grund die Pelagianer der Inconſequenz anklagen, wenn ſie die Vertheidiger der abſoluten Prädeſtinationslehre beſchuldigten, eine Willkühr auf Gott zu übertragen, und dabei ſelbſt um deſto mehr in dieſen Fehler verfielen, da ſie annähmen,

1) Orat. XL.

2) S. l. III. de libero arbitrio c. 23.

3) De Abrahamo l. II. §. 84.

4) Quo non eant, scio, quo eant, nescio. Und vielleicht wollte er daſſelbe ſagen mit den Worten in ſeinem Briefe an den römiſchen Biſchof Innocenz: In perpetuam certamque vitam renasci eum, qui natus sit ad incertam.

daß Gott die Unſchuldigen von dem Gottesreiche ausgeſchloſſen, welches er Anderen, die nichts vor ihnen voraus hätten, verliehen habe. Etwas durchaus Unbibliſches und in ſich ſelbſt Unhaltbares ſey auch der Begriff von einem Mittelzuſtande zwiſchen der Unſeligkeit und dem Reiche Gottes; denn der Menſch als Bild Gottes dazu beſtimmt, in der Gemeinſchaft mit Gott ſelig zu ſeyn, könne außer derſelben nur Unſeligkeit finden.[1]) Das Concil zu Karthago vom J. 418 verdammte endlich in ſeinem zweiten Canon die Lehre von einem ſolchen Mittelzuſtande für ungetaufte Kinder aus dem Grunde, weil man ſich zwiſchen dem Reiche Gottes und der Verdammniß nichts in der Mitte Liegendes denken könne. Dadurch war denn aber auch nach der Lehre dieſes Concils die Behauptung von der ewigen Verdammniß aller ungetauften Kinder ausgeſprochen, — eine das menſchliche Gefühl empörende Conſequenz des Irrthums. Doch merkwürdig, daß gerade dieſe Stelle des Canons in einem Theile der Handſchriften fehlt.

Nach jener herrſchenden Lehre von der Taufe mußte nun aber den Nachdenkenden die Schwierigkeit aufſtoßen, wie man ſich bei dem bewußtloſen Kinde eine göttliche Einwürkung zu denken habe. Auguſtin hätte durch ſeine oben entwickelten richtigen Principien über das Weſen des Sakraments Beſſeres finden können, wenn er nicht durch die Macht der Kirchenlehre beſchränkt geweſen wäre. Seine Antwort erklärt freilich nichts, aber ſie geht von einem tiefen Gefühl des Weſens der chriſtlichen Gemeinſchaft aus. Er ſagt: „Der Glaube der Kirche, welche die Kinder im Geiſte der Liebe Gott weihe, vertrete die Stelle ihres eigenen Glaubens; und wenn ſie gleich noch keinen eigenen

---

1) Augustinus: Nunquam explicant isti, qua justitia nullum peccatum habens imago Dei separetur a regno Dei. De peccatorum meritis et remissione lib. I. §. 58. — Hoc novum in ecclesia, prius inauditum est, esse vitam aeternam praeter regnum coelorum, esse salutem aeternam praeter regnum Dei. Sermo 294. §. 3.

Glauben hätten, ſo ſtehe doch der göttlichen Würkſamkeit in ihren Gedanken nichts entgegen." [1]) Seine Anſchauungsweiſe war alſo ungefähr dieſe: daß wie das Kind, ehe ſein leibliches ſelbſtſtändiges Daſeyn ſich ausgebildet, von den natürlichen Lebenskräften der leiblichen Mutter getragen werde, ſo es vor der ſelbſtſtändigen geiſtigen Entwickelung zu eigenem Bewußtſeyn in geiſtlicher Hinſicht getragen werde von den höheren Lebenskräften jener geiſtlichen Mutter, der Kirche. Eine Idee, welche, wenn die ſichtbare Kirche ihrem Ideal entſpräche, in Beziehung auf die Kindertaufe, nicht ſo buchſtäblich verſtanden eine gewiſſe Wahrheit haben würde.

Was die Lehre vom heiligen Abendmahl betrifft, ſo finden wir in dieſer Periode ähnliche Abſtufungen in den Vorſtellungen von dem Verhältniſſe der äußerlichen Zeichen zur dargeſtellten Sache, wie in der vorigen. Auch in dieſer Periode am meiſten vorherrſchend die Idee von einer übernatürlichen, geiſtig-leiblichen Gemeinſchaft mit Chriſtus vermittelſt der innigen Durchdringung des Brodtes und Weines mit dem Leibe und Blute Chriſti, wobei die Anſchauung von einem gleichſam wiederholten Wunder der Menſchwerdung des Logos zum Grunde lag. [2]) Wie bei dem Irenäus und Juſtin dem Märtyrer in der vorigen Periode tritt dieſe Auffaſſungsweiſe am ſtärkſten ausgeſprochen hervor bei einem Cyrill von Jeruſalem, Chryſoſtomus, Nilus, Hilarius von Poitiers und Ambroſius von Mailand. So erklärt Cyrill von Jeruſalem für den Zweck des Abendmahls dies, daß wir Leib und Blut Chriſti, Chriſtus ſelbſt in uns aufnähmen, [3]) daß, indem Chriſti Leib und Blut in unſere Glieder übergehe, wir theilhaft würden der göttlichen Natur, an Leib und Seele geheiligt; [4]) Chryſoſtomus, daß

---

1) Nullus obex contrariae cogitationis. Ep. 98 ad Bonifacium. §. 10.
2) S. das im zweiten Bande der zweiten Auflage S. 1117 Geſagte.
3) Σύσσωμοι καὶ σύναιμοι Χριστοῦ, χριστόφοροι.
4) Catech. myst. 4.

wir *nicht* bloß durch die Liebe mit dem Erlöſer verbunden, ſondern dem Weſen nach mit ſeinem Leibe verſchmolzen würden. [1]) Er betrachtet die Einſetzung des Abendmahls als Beweis der größten Liebe des Erlöſers zu den Menſchen, wie er auf die innigſte Weiſe ſich mit ihnen vereinigen und ſich ihnen mittheilen, ſeinen Leib in ihre ganze Natur übergehen laſſen wollte: er gab ſich den Verlangenden nicht allein zu ſehen, ſondern auch zu berühren und zu genießen. [2]) So behauptet Hilarius von Poitiers, daß zwiſchen Chriſtus und den Gläubigen nicht bloß eine Willensgemeinſchaft, ſondern eine natürliche Verbindung (nicht bloß per concordiam voluntatis, ſondern auch per naturae veritatem) ſtattfinde, theils, weil Chriſtus die menſchliche Natur angenommen, theils, weil er in dem Abendmahl ſeinen Leib, und dadurch ſein in demſelben wohnendes göttliches Leben den Gläubigen mittheile. [3])

Zwar bedienen ſich dieſe Kirchenlehrer zuweilen, um die Würkung der Conſekration bei dem Abendmahl zu bezeichnen, ſolcher Vergleichungen, welche eine eigentliche Verwandlung anzuzeigen ſcheinen, wie die Verwandlung des Waſſers in Wein bei der Hochzeit zu Kana; [4]) und ſie gebrauchen namentlich ſolche Ausdrücke, welche Verwandlung ausſagen könnten. [5]) Aber dieſe Worte wurden auch häufig gebraucht, um eine andere Veränderung zu etwas Höherem,

---

1) *Εἰς ἐκείνην ἀνακερασθῶμεν τὴν σάρκα, κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα.*

2) Hom. XLVI. in Joann. §. 3.

3) Hilar. de trinitate l. VIII. §. 13: Quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit (er wollte uns die natura aeternitatis, ſein göttliches Weſen mittheilen, indem er uns ſeinen Leib auf ſakramentliche Weiſe mittheilte, jenes, was Irenäus nannte *ἕνωσις πρὸς ἀφθαρσίαν*).

4) S. Cyrill. Cateches. myst. 4. 1.; Ambros. de mysteriis c. 9.

5) Wie *μεταβάλλειν*. Cyrill. l. c. Transfiguratio in corpus et sanguinem. Ambros. de incarnationis dominicae sacramento c. 4. §. 23; de fide l. IV. c. 10. §. 124.

nicht gerade eine Verwandlung anzuzeigen, und zumal in der rhetoriſirenden Sprache der Kirchenlehrer, welche das Wunderbare recht ſtark bezeichnen wollen, darf man ſolche Ausdrücke nicht ſo ſtreng nehmen; und auch bei jenen Vergleichungen kommt es hier nur auf den Vergleichungspunkt an, daß durch ein Wunder die vorhandene Subſtanz etwas Anderes werde, als ſie früher war, gleichviel in welchem Sinne dies nun zu verſtehen ſey. Jenen Vergleichungen halten wieder andere das Gegengewicht, welche der Vorſtellung von einer Verwandlung durchaus widerſprechen, wie die mit dem bei der Confirmation gebrauchten Salböle, mit der dem Waſſer bei der Taufe ertheilten höheren Weihe. [1]) Die Streitigkeiten über die beiden Naturen in Chriſto gaben zuerſt Veranlaſſung dazu, daß man die Begriffe über das Verhältniß des Brodtes und Weines zum Leibe und Blute Chriſti beſtimmter entwickelte; denn Diejenigen, welche die Vereinigung zweier unwandelbar in ihrem Weſen verharrenden Naturen behaupteten, ſuchten dies durch die Vergleichung mit dem Abendmahl anſchaulich zu machen. „Wie die Symbole des Leibes und Blutes Chriſti — ſagt Theodoret — in ihrer urſprünglichen Subſtanz und Geſtalt blieben, ſich ſehen und fühlen ließen als das, was ſie früher geweſen, aber die Betrachtung des Geiſtes und der Glaube dasjenige in ihnen ſehe, was ſie geworden ſeyen, wie ſie auch angebetet würden [2]) als das, was ſie dem Glauben ſeyen.“ [3]) Selbſt ein römiſcher Biſchof

---

1) S. Cyrill. Cateches. myst. 3. 3.

2) S. oben Bd. III., S. 618 und Ambros. de Spiritu sancto l. III. c. 11. §. 79: Caro Christi, quam in mysteriis adoramus.

3) Theodoret im zweiten Dialog ſeines *ἐρανιστής*: *Μένει ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας καὶ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ εἴδους καὶ ὁρατά ἐστι καὶ ἁπτὰ, οἷα καὶ πρότερον ἦν, νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγένετο καὶ πιστεύεται καὶ προςκυνεῖται, ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πισιεύεται.* Ed. Hal. tom IV, p, 126. So auch die *μεταβολὴ τῇ χάριτι* der *μεταβολὴ τῆς φύσεως* entgegengeſetzt. Dial. I. tom IV. p. 26. Die erſte Entwickelung dieſer Art würde ſich bei Chryſoſtomus finden, wenn das Bruchſtück aus

am Ende des fünften Jahrhunderts, Gelaſius erklärte ſich auf dieſelbe Weiſe. [1])

Gregor von Nyſſa könnte hier allerdings eine Ausnahme machen. Indem er in ſeinem λόγος κατηχητικὸς c. 37 die Art, wie Brodt und Wein Leib und Blut Chriſti werde, anſchaulich machen, insbeſondere die Schwierigkeit beantworten will, wie der Eine Leib Chriſti ſo vielen tauſend Gläubigen in der Welt ausgetheilt werde und doch derſelbe Eine und vollſtändige bleibe, wird er dadurch zu einer Entwickelung geführt, welche eine Verwandlung vorauszuſetzen ſcheint, und an welche ſich auch die ſpätere Auffaſſung der Brodtverwandlung unter den Griechen anſchloß. Daß nämlich, ſowie während des irdiſchen Lebens Jeſu die natürlichen Nahrungsmittel, Brodt und Wein, in das Weſen des mit der Gottheit verbundenen Leibes verwandelt wurden, durch die Kraft des göttlichen Logos, aber mittelbar durch den natürlichen Prozeß, wodurch die Nahrungsmittel in Fleiſch und Blut übergehen: ſo daſſelbe jetzt gewürkt, Brodt und Wein in den Leib des Logos verwandelt werde durch dieſelbe, nur jetzt durch ein unmittelbares Wunder würkende, Kraft des Logos. Das, was hier mit klarem Bewußtſeyn von ihm ausgeſprochen wurde, war nur jene allgemein verbreitete Idee von einer Wiederholung der Menſchwerdung des Logos. Fern war er gewiß davon, den eigentlichen Verwandlungsbegriff mit klarem Bewußt-

einem Briefe deſſelben an den Mönch Cäſarius, welches gegen die Apollinariſten gerichtet ſeyn ſollte, würklich ächt wäre; dieſer Brief iſt aber höchſt wahrſcheinlich erſt auf Veranlaſſung der Streitigkeiten über die beiden Naturen untergeſchoben worden. Doch eine Vergleichung, welche Nilus, der Schüler des Chryſoſtomus, gebraucht, enthält dieſelbe Auffaſſungsweiſe: „Sowie ein Papier, nachdem es der Kaiſer unterſchrieben, eine sacra genannr wird, ſo gewöhnliches Brodt und Wein nach der Conſekration und Einwürkung des heiligen Geiſtes Leib und Blut Chriſti." Lib. I. ep. 44.

1) De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium in der Bibl. patr. Lugd. T. VIII.: In divinam transeunt spiritu sancto perficiente substantiam, permanente tamen in sua proprietate natura.

ſeyn veſtzuhalten; denn in ſeiner Predigt über die Taufe Chriſti [1]) bedient er ſich ſolcher Vergleichungen, welchen eine ganz andere Idee zum Grunde liegt, wie mit der höheren Würkung der Weihe des Taufwaſſers, des Salböls, der Ordination. Auch merkwürdig, wie wenig bei dieſem in andrer Hinſicht ſo ſyſtematiſchen Dogmatiker gerade dieſe einzelne Lehre im Zuſammenhange mit ſeinen eigenthümlichen Principien durchgebildet war; denn ſeine Ideen von der Beſchaffenheit des verherrlichten Leibes Chriſti [2]) *hätten ihn* leicht dazu führen können, die von ihm bemerkte Schwierigkeit auf eine ganz andere Weiſe zu beſeitigen; aber jene Vorſtellung von der Wiederholung der Menſchwerdung des Logos, welche ſeinen Geiſt beherrſchte, ließ ihn eben hier an die Beſchaffenheit des verherrlichten Leibes Chriſti nicht denken.

Schon nicht ſo ſinnlich aufgefaßt zeigt ſich die Idee von der Gemeinſchaft mit Chriſtus bei Athanaſius. Aus der Stelle Joh. 6, 62 ſucht er [3]) zu beweiſen, daß man das Eſſen des Fleiſches und Blutes Chriſti demnach nicht im eigentlichen Sinne verſtehen könne. Chriſtus habe deshalb dabei ſeiner Himmelfahrt erwähnt, um die Menſchen von ſinnlichen Vorſtellungen abzuziehen und ſie zur Idee von einer geiſtigen Nahrung hinzuleiten, [4]) inſofern ſich Chriſtus auf geiſtige Weiſe Jedem mittheile. [5]) Der Zuſatz „als Verwahrungsmittel zur ſeligen Auferſtehung" [6]) beweiſt, daß auch er eine durch die Gemeinſchaft mit Chriſtus vermittelte Mittheilung eines höheren Lebensprincips an den Körper ſich dachte.

---

1) T. III. f. 370.

2) S. oben S. 820.

3) Ep. 4 ad Serapionem.

4) Das πνευματικὸν braucht freilich nicht gerade zu bezeichnen das Geiſtige, ſondern kann auch bezeichnen das Übernatürliche im Gegenſatze gegen die natürlich-ſinnliche Nahrung.

5) Πνευματικῶς ἀναδίδοσθαι.

6) Φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς.

Die Lehre der nordafrikaniſchen Kirche, wie wir dieſelbe in der vorigen Periode bezeichnet haben, finden wir wieder bei dem Auguſtin. Er erklärt die Einſetzungsworte ſo, daß Chriſti Leib ſo viel ſey als Zeichen ſeines Leibes.[1]) Er ſagt, daß der Ausdruck: „ſein Fleiſch und Blut zu eſſen geben" ein kühnes Bild enthalte und der zum Grunde liegende Sinn nach der Analogie des Glaubens entwickelt werden müſſe.[2]) Wie nämlich nach dem religiöſen Sprachgebrauch das ſakramentliche Zeichen für die Sache ſelbſt geſetzt werde, z. B. das sacramentum fidei bei den zum Glauben noch unfähigen Kindern für den Glauben ſelbſt, ſo werde das Zeichen des Leibes Chriſti für den Leib Chriſti geſetzt.[3]) Wenngleich aber Auguſtin, wie überall, auch bei dem Abendmahl die geweihten äußerlichen Elemente nur als Zeichen betrachtete, das sacramentum und die res sacramenti ſcharf von einander ſondernd, ſo nahm er doch, wie überhaupt bei den Sakramenten, auch bei dem Abendmahl eine mit dem heiligen Zeichen verbundene göttliche Sache an, die ſich dem gläubigen Gemüthe mittheile. Die res sacramenti iſt die Vereinigung der Gläubigen als Glieder mit ihrem Einen Oberhaupte und die darin begründete Gemeinſchaft der Gläubigen unter einander als Glieder Eines Leibes, daher die Verbindung zu Einer Gemeinde der Heiligen.[4]) Unter dem Leibe Chriſti im Abendmahl verſteht Auguſtin den geiſtigen Leib der mit Chriſtus als dem Haupte

1) Non enim Dominus dubitavit dicere: hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui. In ähnlichem Zuſammenhange, wie er ſagt, daß Petra erat Christus ſo viel ſey als significabat Christum. C. Adimantum c. 12.

2) Contra adversarium legis et prophetarum l. II. c. 9.

3) S. l. III. de trinitate c. 10. §. 19 et 20. Ep. 98.

4) Hunc cibum et potum vult intelligi societatem corporis et membrorum suorum, quod est sancta ecclesia. — Corpus Christi si vis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus: vos autem estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est, mysterium vestrum accipitis.

verbundenen Glieder. Auf die Frage, wie Chriſtus, der geſtorben, auferſtanden, zur Rechten Gottes ſitze, wiederkommen werde zum Gericht, hier ſeinen Leib austheilen könne, auf dieſe Frage giebt er eine ganz andere Antwort als Gregor von Nyſſa. Nach ſeiner geiſtigen Auffaſſungsweiſe der Abendmahlslehre konnte hier keine Schwierigkeit ſtattfinden. Mit der Hinweiſung auf das geiſtige Verſtändniß, als das einzig richtige, hatte er die Frage gleich beantwortet. Eben deshalb heißt dies ein Sakrament, weil etwas Anderes von dem ſinnlichen Auge geſehen, etwas Anderes von dem Auge des Geiſtes wahrgenommen wird. [1]) Daher ſagte Chriſtus zu den Juden, wenn er ſich zum Himmel erhoben haben werde, dann würden ſie erkennen müſſen, daß er nur von einer geiſtigen Mittheilung, von einer göttlichen Lebensgemeinſchaft geſprochen haben könne. [2]) Das Fleiſch nützt nichts, das heißt ohne den Geiſt; das Fleiſch war das Gefäß, durch welches der Geiſt würkte, Chriſtus ſich uns mittheilte. [3]) Chriſtus iſt das ewige Leben und giebt in ſeinem Fleiſch und Blut ſich ſelbſt. Auguſtin unterſcheidet den äußerlichen und inneren Genuß des Abendmahls (manducare intus et foris). Das Erſtere wird nur den Gläubigen zu Theil, [4]) die Ungläubigen und Unwürdigen empfangen aber nur das Sakrament des Leibes und Blutes Chriſti. [5])

Sodann finden wir die geiſtigere Auffaſſung bei den Kirchenlehrern, auf deren theologiſche Bildung das Studium des Origenes beſonders Einfluß gehabt, von welchen

---

1) Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur.

2) Certe vel tunc intelligitis, quia gratia ejus non consumitur morsibus.

3) Si caro nihil non prodesset, verbum caro non fieret, ut inhabitaret in nobis. Caro vas fuit, quod habebat attende, non quod erat.

4) Habe fidem et tecum est, quem non vides.

5) Sermo 235. 272. Tractat. 26 in Ev. Joann.

jedoch nach dem Geſagten Gregor von Nyſſa [1]) auszunehmen iſt, obgleich er in anderen Gegenſtänden am meiſten mit dem Origenes übereinſtimmt. Gregor von Nazianz nennt das Abendmahl ein Gegenbild des großen Geheimniſſes, des Opfers Chriſti, [2]) das Symbol des Opfers, durch welches das Heil der Menſchheit gewürkt worden. [3]) Gewiß aber dachte er ſich dabei auch eine höhere, göttliche Einwürkung, wie ſchon aus dem Zuſammenhange ſeiner Ideen von Prieſterthum und Opfer hervorgeht; und dies wird auch durch einige einzelne Ausdrücke deſſelben über die Würkungen des Abendmahls beſtätigt, wie er es nennt das Opfer, durch welches wir mit Chriſtus in Gemeinſchaft treten, in Gemeinſchaft ſeiner Leiden und ſeiner Gottheit, [4]) die heilige Handlung, die uns zum Himmel erhebt. [5]) Er nimmt demnach eine gewiſſe heiligende Einwürkung des Logos an, welche vermöge der vom Prieſter ausgeſprochenen Worte ſich mit den Zeichen des Brodtes und Weines verbinde, und inſofern nun die äußeren Zeichen als Vehikel für dieſe übernatürliche heiligende Mittheilung des Logos die Stelle des würklichen Leibes Chriſti vertreten, inſofern werden ſie Leib und Blut Chriſti genannt. [6])

---

1) Doch erſcheint dieſe Auffaſſungsweiſe bei ihm nicht als etwas ganz Vereinzeltes, ſondern ſie hängt mit dem Ganzen ſeines Syſtems wohl zuſammen; denn in dieſem wird ja die Grundidee beſonders hervorgehoben, daß, wie von der erſten Sünde aus das Princip der φθορά in die menſchliche Natur verpflanzt wurde, im Gegenſatze gegen jenes das Princip der ἀφθαρσία von Chriſto aus als der ἀπαρχή der neuen Schöpfung die *ganze* menſchliche Natur durchdringen mußte. Freilich konnte ſich ihm nach ſeiner oben S. 820 entwickelten Vorſtellung von der Beſchaffenheit des verherrlichten Leibes Chriſti doch eine andere Modifikation dieſer Idee anbieten.

2) Orat. I. f. 38: *Τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον.*

3) *Τύποι τῆς ἐμῆς σωτηρίας.* Orat. XVII. f. 273.

4) Orat. III. f. 70: *Δι' ἧς ἡμεῖς Χριστῷ κοινωνοῦμεν, καὶ τῶν παθημάτων καὶ τῆς θεότητος.*

5) *Ἄνω φέρουσα μυσταγωγία.* Orat. XVII. f. 273.

6) S. ep. 240 ad Amphilochium in den wenigen Briefen, welche

Euſebius von Cäſarea unterſcheidet wahrſcheinlich, wie ſein Lehrer Origenes,[1]) das ſinnliche und das geiſtige Abendmahl. In der erſten Beziehung ſagt er: „Die Chriſten ſind angewieſen das Andenken des Opfers Chriſti zu feiern durch die Symbole ſeines Leibes und Blutes.“[2]) In Beziehung auf das Zweite paraphraſirt er auf dieſe Weiſe die Worte Chriſti im ſechsten Kapitel des johanneiſchen Evangeliums: „Glaubt nicht, daß ich rede von dem Leibe, welchen ich an mir trage, als ob dieſer gegeſſen werden müßte. Glaubt auch nicht, daß ich euch mein ſinnliches und leibliches Blut zu trinken gebiete, ſondern wißt, daß die Worte ſelbſt, die ich zu euch geſprochen habe, Geiſt und Leben ſind, ſo daß meine Worte und Lehren ſelbſt mein Fleiſch und Blut ſind. Wer dieſe ſich aneignend, gleichſam mit himmliſchem Brodte genährt wird, wird an dem himmliſchen Leben Theil nehmen.“[3])

f. Die Lehre von den letzten Dingen.

Was die Lehre von den letzten Dingen betrifft, ſo ging die Vorſtellung von läuternden Strafen, welche ſchon in der vorigen Periode aus der Vermiſchung perſiſch-jüdiſcher und chriſtlicher Ideen im Orient und Occident in verſchiedenen Formen ſich gebildet hatte, auch in dieſe Periode über. Man glaubte die Lehre von einem läuternden Feuer in den Stellen Maleach. 3. und 1. Korinth. 3, 13 zu finden.[4])

---

in dem erſten Bande ſeiner Werke vorangedruckt ſind: *Ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν λόγον· ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικὸν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος.* Allerdings ließen ſich dieſe Worte nach jener Anſchauungsweiſe von einer wiederholten *ἐνσάρκωσις* verſtehen; aber wir müſſen auch berückſichtigen, daß Gregor zu ſchwülſtig rhetoriſirender Amplifikation geneigt war.

1) S. Bd. II. 2te Aufl. S. 1119.

2) Demonstrat. evangel. lib. I. c. 10. f. 39.

3) Theol. eccles. l. III. c. 12.

4) S. Cyrill. cateches. 15. §. 9: *Πῦρ δοκιμαστικὸν τῶν ἀνθρώπων* vor dem letzten Weltgericht. — Poenae quaedam purgatoriae. De civitate Dei l. XX. c. 25; l. XXI. c. 13. 24.

In dem Zuſammenhange mit dem Begriff von einem todten Glauben und einer Veräußerlichung des Begriffs von der Kirche wurde dieſe Lehre, wie in einer früheren, jüdiſch-chriſtlichen Auffaſſungsweiſe, z. B. der Clementinen, gemißbraucht, um den Schluß daraus abzuleiten daß wer nur Mitglied der rechtgläubigen katholiſchen Kirche ſey und dabei ein laſterhaftes Leben führe, doch nach dem Tode, nur durch ſolche Läuterungsſtrafen hindurch, zuletzt zur Seligkeit gelangen werde. So mißverſtand man die eben erwähnte Stelle des erſten Briefes an die Korinther, daß man von Demjenigen, welcher mit dem vorgeblichen Glauben an Chriſtus alle Arten von Laſtern verband, doch meinte ſagen zu können, er baue auf dem Grunde, der Chriſtus ſey. Der ſittliche Eifer gegen dieſen ſo praktiſch nachtheiligen Wahn bewog den Pelagius, deshalb die Lehre von einem ſolchen ignis purgatorius zu bekämpfen, wie aus der von ihm auf der Synode zu Diospolis gegebenen Erklärung hervorgeht. [1]) Auguſtin ſuchte [2]) dieſe Lehre gegen ſolche Mißdeutungen zu verwahren. Er bezog jene Stelle in dem erſten Briefe an die Korinther zunächſt auf Läuterung durch Leiden in dem irdiſchen Leben für Solche, welche, obgleich von der Liebe zu Chriſtus beſeelt, doch noch nicht ſo von derſelben durchdrungen worden, daß ihr Herz von der Liebe zum Irdiſchen ganz gereinigt ſey; denn dazu, daß Chriſtus der Grund ſey, gehöre dies, daß die Liebe zu ihm Alles überwiege und man ihm Alles zu opfern bereit ſey. [3]) Einen ſolchen auch nach dem Tode fortgehenden Läuterungsprozeß, aber nur für Diejeni-

---

1) S. oben S. 1097. Anm.

2) In ſeinem enchiridion ad Laurentium c. 68.

3) Si Chriſtus in corde fundamenti habet locum, id eſt, ut ei nihil anteponatur, et malit homo, qui tali dolore uritur, rebus, quas ita diligit, magis carere quam Chriſto, per ignem fit ſalvus. Si autem res hujuſmodi temporales ac ſeculares tempore tentationis maluerit tenere quam Chriſtum, eum in fundamento non habuit, cum in aedificio prius non ſit aliquid fundamento.

gen, welche in jenem Sinne Chriſtus zur Grundlage ihres Lebens gemacht hätten, hielt er für annehmbar, ſo daß manche Gläubigen, je mehr oder weniger ſie die vergänglichen Güter geliebt hätten, deſto langſamer oder ſchneller durch ein gewiſſes läuterndes Feuer hindurch zur Seligkeit gelangten. Doch bezeichnet er dieſe Lehre als etwas Zweifelhaftes. 1)

Die Lehre von ewigen Strafen blieb, wie in der vorigen Periode, die herrſchende in dem kirchlichen Lehrbegriff. Doch konnten in der orientaliſchen Kirche, in welcher, diejenigen Gegenſtände ausgenommen, auf die ſich gerade die Lehrſtreitigkeiten bezogen, eine freiere Entwickelung ſtattfand, noch manche angeſehene Kirchenlehrer ohne Nachtheil des Rufs ihrer Rechtgläubigkeit als Vertheidiger der entgegengeſetzten Lehre auftreten, bis die origeniſtiſchen Streitigkeiten Veranlaſſung dazu gaben, daß auch in dieſem Punkte die Übereinſtimmung mit dem Origenes als etwas entſchieden Ketzeriſches betrachtet wurde. Die Bezweiflung jener Lehre ging von ſehr verſchiedenen Geſichtspunkten und Intereſſen aus. Zum Theil in den großen Städten des Orients keineswegs von einem freieren und ernſten Nachdenken über religiöſe Gegenſtände, ſondern von einem Mangel des chriſtlichen Ernſtes und einer oberflächlichen und leichtfertigen Urtheilsweiſe. Es waren Leute, welche den Gegenſatz der Sünde mit der Heiligkeit Gottes nicht in ſeiner Strenge aufzufaſſen wußten, weil ſie in der heidniſchen Naturanſicht vom Böſen noch zu ſehr befangen und daher noch zu fern davon waren, das Weſen der chriſtlichen Heiligung recht zu verſtehen. Sie wollten ſich die Lehre von ewigen Strafen gern hinwegräſonniren, deshalb, weil ihnen dieſe ein ſtörendes Schreckbild in ihrem der ſittlichen Strenge ermangelnden Leben war. Gott — meinten ſie — könne die Schwäche der Menſchen nicht ſo ſtreng richten. Jene Ausſprüche der heiligen Schrift von ewigen

1) Incredibile non est et utrum ita sit, quaeri potest.

Strafen enthielten nur ſchreckende Drohungen. Chryſoſtomus, der in den großen Städten, wo er würkte, mit dieſer frivolen Denkart am meiſten in Berührung kam, wurde durch ſeinen lebendigen Eifer gegen Alles, was dem praktiſchen Chriſtenthume nachtheilig war, ſie nachdrücklich zu bekämpfen bewogen, [1]) obgleich wohl ſonſt ſein milder, liebevoller Geiſt der Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung, die er als Schüler des Diodorus von Tarſus frühzeitig kennen gelernt haben mußte, nicht ſo abgeneigt ſeyn mochte. [2])

Aber von zweien theologiſchen Schulen ging eine in tieferem chriſtlichen Intereſſe begründete Bekämpfung der Lehre von ewigen Strafen aus, wie die Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung mit dem ganzen dogmatiſchen Syſtem dieſer beiden Schulen genau zuſammenhing, die Schule des Origenes und die antiocheniſche. Was das Erſte betrifft, ſo bemerken wir hier noch eine Nachwürkung des großen Origenes bei einzelnen Kirchenlehrern, welche ſich durch das Studium ſeiner Schriften beſonders gebildet hatten, wie eines Didymus, [3]) eines Gregor von Nazianz. Am conſequenteſten und ſcharfſinnigſten aber wurde durch Gregor von Nyſſa in ausführlichen Schriften [4]) dieſe Lehre

---

1) In ep. I. ad Thessal. Hom. VIII.; ep. II. Hom. III.

2) Es iſt merkwürdig, daß Chryſoſtomus in ſeiner homiletiſchen Erklärung des erſten Korintherbriefes bei 15, 28 die Meinung Derjenigen anführt, welche eine gänzliche ἀναίρεσις τῆς κακίας darin finden wollten, mit ihren Gründen, ohne ſie zu widerlegen; ſ. Hom. XXXIX. in ep. I. ad Corinth. T. X. ed. Montf. f. 372.

3) Obgleich in den uns bekannt gewordenen Schriften des Didymus ſich keine beſtimmte Spur der Lehre von der ἀποκατάστασις findet, ſo könnte man doch in dem von Mingarelli zu Bologna 1769 herausgegebenen Werke de trinitate eine Andeutung dieſer Art finden, in ſeiner Erklärung und Anwendung der Stelle Philipp. 2, 10, wo er in Beziehung auf die καταχθόνια wie die ἐπίγεια von der Anrufung des Allen zum Heil gereichenden Namens Chriſti redet; ſ. l. III. c. 10. f. 365.

4) Wie in ſeiner Erklärung der Stelle 1. Kor. 15, 28, ſeinem λόγος

entwickelt und vertheidigt. Seine Idee war dieſe: Gott hat die vernünftigen Weſen dazu geſchaffen, daß ſie ſelbſtbewußte, freie Gefäße für die Mittheilung des Urquells alles Guten ſeyn ſollten.[1]) Befindet ſich nun die Seele in dem dieſer Beſtimmung entſprechenden naturgemäßen Zuſtande und der naturgemäßen Thätigkeit, um das Göttliche in ſich aufzunehmen, ſo iſt ſie ſelig. Iſt dieſes naturgemäße Verhältniß durch etwas Fremdartiges, das Böſe, geſtört, ſo iſt ſie unſelig. Die Ausdrücke „Belohnung" und „Beſtrafung" ſind nur unadäquate Bezeichnungen für das Vorhandenſeyn oder das Geſtörtſeyn des naturgemäßen Verhältniſſes, gleichwie wenn das geſunde Auge in der Ausübung ſeiner ihm einwohnenden Kraft im Sonnenlicht die Gegenſtände erkennt, oder wenn es durch Krankheit daran verhindert wird. Alle Strafen ſind von der göttlichen Liebe angeordnete Läuterungen, um die vernünftigen Weſen von dem Böſen zu reinigen und ſie zu jener naturgemäßen Gemeinſchaft mit Gott wieder zurückzuführen. Gott würde das Böſe nicht zugelaſſen haben, wenn er nicht vorausgeſehen, daß durch die Erlöſung doch zuletzt alle vernünftigen Weſen nach ihrer Beſtimmung zu derſelben beſeligenden Gemeinſchaft mit ihm gelangen würden.[2])

So hing die Lehre von der allgemeinen Wiederbringung auch genau zuſammen mit den Grundanſichten des Theodorus von Mopſueſtia von den beiden großen Perioden in

---

κατηχητικὸς c. 8 u. 35, ſeiner Schrift von der Seele und von der Auferſtehung, ſeiner Schrift über frühzeitigen Tod der Kinder.

1) Ὡς τὸν πλοῦτον τῶν θείων ἀγαθῶν μὴ ἀργὸν εἶναι, ἀλλ' οἷον ἀγγεῖά τινα προαιρετικὰ τῶν ψυχῶν δοχεῖα.

2) Da dieſe Lehre mit dem ganzen Syſtem der Glaubenslehre Gregors ſo genau zuſammenhängt, ſo gehört es daher zu den Beiſpielen der größten unhiſtoriſchen Willkühr, daß der Patriarch Germanus von Conſtantinopel im achten Jahrhundert in ſeinem ἀνταποδοτικὸς oder ἀνόθευτος zu beweiſen ſuchte, daß alle ſich auf jene Lehre beziehenden Stellen in Gregors Schriften von Häretikern untergeſchoben worden; ſ. Phot. cod. 233.

der Entwickelung der vernünftigen Schöpfung und von dem Ziele der Erlöſung, wodurch die Unwandelbarkeit eines göttlichen Lebens an die Stelle der bisherigen Wandelbarkeit und Verſuchbarkeit in der ganzen vernünftigen Schöpfung treten ſollte. Das Böſe erſcheint hier ja wie ein allgemein nothwendiger Übergangspunkt für die Entwickelung der Freiheit. [1]) Schon Diodorus von Tarſus hatte dieſe Lehre in ſeinem nicht auf uns gekommenen Buche von der Menſchwerdung Gottes (περὶ οἰκονομίας) entwickelt, und Theodor trug ſie in ſeinem Commentar über die Evangelien vor. [2]) In dieſen Schriften führten ſie noch manche beſondere Gründe gegen die Ewigkeit der Strafen an: „Wenn der Lohn der Ewigkeit die guten Werke und die Kürze der Lebenszeit ſo weit überſteigt, ſollten nicht um deſto mehr die Strafen von der göttlichen Barmherzigkeit überwunden werden? Gott würde die Böſen nicht zur Auferſtehung rufen, wenn ſie nur Strafen ohne Beſſerung leiden ſollten.“ Eine Verhältnißmäßigkeit der Strafen in Beziehung auf die Sünden glaubten ſie Luk. 12, 47; Matth. 5, 26 angedeutet zu finden. Aus den Grundprincipien Theodors folgte auch nothwendig, wenngleich wir keine beſtimmte Erklärung von ihm darüber haben, daß wie der Gegenſatz jener beiden Perioden als ein die ganze vernünftige Schöpfung umfaſſender, allgemeiner von ihm geſetzt wurde, er alſo die Wiederbringung auch auf die gefallenen Geiſter wie die Menſchen ausdehnen mußte.

---

1) S. oben S. 1228.

2) Auszüge aus dieſen Schriften durch den neſtorianiſchen Biſchof Salomo von Baſſora im dreizehnten Jahrhundert bei Assemani T. III. P. I. f. 323. 24; vergl. das vierte unter den Excerpten Theodors bei Marius Mercator. In Theodors Commentar über das Evangelium des Johannes, ſoweit uns derſelbe geblieben, findet ſich davon keine Spur. Wenn aber auch in dieſem Commentar Spuren davon vorkamen, ſo war es doch natürlich, daß man Stellen der Art nicht in die Catenen aufnahm.

3. Gegenſätze theologiſcher Geiſtesrichtung, welche aus der Nachwürkung der origeniſtiſchen Streitigkeiten hervorgingen. [1])

Wir haben noch eine Reihe von Streitigkeiten zu erwähnen, welche mit der Geſchichte der einzelnen Dogmen weniger zuſammenhängen und ein für ſich beſtehendes Ganze bilden, die erneuerten Streitigkeiten über den Origenes, von deſſen Verhältniſſe zu der theologiſchen Entwickelung dieſer Periode wir bereits in der allgemeinen *Einleitung* geſprochen haben. Wir ſehen in dieſen Streitigkeiten zuerſt den Kampf jener freieren theologiſchen Richtung, welche von dem Origenes ausgegangen, und jener am Buchſtaben der Kirchenlehre mit Beſchränktheit veſthaltenden, welche von Anfang an der origeniſtiſchen Schule entgegengeſtanden, wie den Kampf einer fleiſchlicheren und einer geiſtigeren Richtung in der Auffaſſung des Chriſtenthums. Aber das theologiſche Intereſſe dieſer *Streitigkeiten* verlor ſich bald in Kämpfe von ganz andrer Art, in denen mehr *weltliche* als geiſtliche Triebfedern würkten; doch dann gewinnen dieſe Streitigkeiten eine andere wichtige Bedeutung, indem ſie uns einen Glaubenshelden darſtellen, der unbeſiegt durch alle Verfolgungen und Leiden das aus der Vermiſchung des Weltlichen und Geiſtlichen herrührende Verderben der Kirche mit den Waffen des Geiſtes bekämpft.

Origenes, in der abendländiſchen Kirche längſt verketzert, war den Abendländern ſchon nicht viel mehr als dem Namen nach bekannt, während daß die orientaliſchen Theologen in ihren Urtheilen über denſelben verſchiedene Partheien in mannichfachen Übergängen bildeten. Es gab wie enthuſiaſtiſche Verehrer jenes Kirchenlehrers, welche in allen ſeinen eigenthümlichen Anſichten mit ihm übereinſtimmten, ſo blinde Eiferer, welche nur den Vater aller Ketzereien in ihm ſahen, und in der Mitte zwiſchen beiden Partheien Solche, welche ſeine Verdienſte um die theologiſche Entwickelung zu ſchätzen

1) S. oben S. 657.

wußten, ohne ſeine Mängel zu verkennen, mit Mäßigung und Geiſtesfreiheit Wahres und Falſches in ſeinen Schriften und Lehren zu ſondern ſuchten. Da die Arianer manche Anſchließungspunkte für ihre Polemik gegen das niceniſche Symbol in den Schriften des Origenes finden konnten, da ſie auf manche Ausſprüche deſſelben mit Recht oder Unrecht ſich beriefen, da das Syſtem der Semiarianer von dem Origenes eigentlich ausgegangen war, ſo konnte dadurch ein nachtheiliges Licht auf ihn ſelbſt zurückgeworfen werden. Der in der Geſchichte der Lehrſtreitigkeiten ſchon erwähnte Marcellus von Ancyra griff zuerſt von dieſer Seite den Origenes an, er leitete von ihm den Arianismus ab; er beſchuldigte ihn, daß er zu unreif als theologiſcher Schriftſteller aufgetreten ſey, nachdem er viel mehr die Schriften der griechiſchen Philoſophen als die Bibel ſtudirt; daher habe er fremdartige platoniſche Lehren mit der chriſtlichen Glaubenslehre vermiſcht.[1]) Er macht ihm den ungerechten Vorwurf, daß er ſein Werk *περὶ ἀρχῶν* mit denſelben Worten wie Platon ſeinen Gorgias begonnen, obgleich dieſe Worte bei dem Origenes durch den Zuſammenhang eine ganz andere, entſchieden chriſtliche Bedeutung erhielten, wie der Vertheidiger des Origenes, Euſebius, mit Recht gegen ihn bemerkte, — er findet etwas Anſtößiges darin, daß er dieſem Werke einen aus dem philoſophiſchen Sprachgebrauche entlehnten Titel gegeben, und daraus leitet er die willkührliche Folgerung ab, daß auch der Inhalt aus derſelben Quelle, aus griechiſcher Philoſophie, entnommen worden. Es war dem Marcellus dabei darum

1) *Ὅτι ἄρτι τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ἀποστὰς μαθημάτων καὶ τοῖς θείοις ὁμιλῆσαι προελόμενος λόγοις πρὸ τῆς ἀκριβοῦς τῶν γραφῶν καταλήψεως διὰ τὸ πολὺ καὶ φιλότιμον τῆς ἔξωθεν παιδεύσεως, θᾶττον τοῦ δέοντος ἀρξάμενος ὑπογράφειν, ὑπὸ τῶν τῆς φιλοσοφίας παρήχθη λόγων καὶ τινὰ δι᾽ αὐτοὺς οὐ καλῶς γέγραφει* Euseb. c. Marcellum lib. I. f. 23. Vergl. damit, was wir in dem zweiten Bande der zweiten Auflage S. 1204 über den Bildungsgang des Origenes bemerkt haben.

zu thun, die einfache Lehre der Schrift ungetrübt zu erhalten, wie er ſich auch dem zu hoch geſchätzten Anſehn der älteren Kirchenlehrer überhaupt entgegenſtellte und nur Zeugniſſe der heiligen Schrift in Glaubensſachen gelten laſſen wollte. [1]) Aber andere angeſehene Kirchenlehrer, wie ein Athanaſius, ſuchten zu zeigen, daß die Arianer mit Unrecht den Origenes für ſich anführten. Ein Didymus zu Alexandria vertheidigte das Anſehn des Origenes, deſſen ganzes Syſtem, ſoweit es nicht mit dem, was unter den Lehrſtreitigkeiten beſtimmt worden, in ausdrücklichem Widerſpruche ſtand, er ſich angeeignet hatte. [2]) Baſilius von Cäſarea

1) Aſterius der Arianer, den Marcellus bekämpfte, hatte ſich zur Vertheidigung ſeiner Lehre auf das *δόγμα περὶ θεοῦ, ὅπερ οἱ σοφώτατοι τῶν πατέρων ἀπεφήναντο* berufen. Zweierlei war dem für die alleinige Geltung des göttlichen Wortes eifernden Marcellus hier anſtößig: daß er menſchliche Lehrer Väter genannt und ihren Ausſprüchen die Ehre gegeben, welche allein der heiligen Schrift gebühre, und daß er von der göttlichen Lehre den Namen *δόγμα* gebraucht. Er unterſchied zwiſchen *λόγος θεῖος* und *δόγμα ἀνθρώπινον*, eine Unterſcheidung, die, wenngleich nicht in dem Sprachgebrauche der Kirchenlehrer, doch in der urſprünglichen Wortbedeutung gegründet war. Seine merkwürdigen Worte: *Τὸ γὰρ τοῦ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται βουλῆς τε καὶ γνώμης. Ὅτι δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει, μαρτυρεῖ μὲν ἡμῖν ἱκανῶς ἡ δογματικὴ τῶν ἰατρῶν τέχνη* (der Gegenſatz der Dogmatiker und Empiriker), *μαρτυρεῖ δὲ τὰ τῶν φιλοσόφων καλούμενα. Ὅτι δὲ καὶ τὰ συγκλήτῳ δόξαντα ἔτι καὶ νῦν δόγματα συγκλήτου λέγεται, οὐδένα ἀγνοεῖν οἶμαι.* Euſebius hielt ihm in Beziehung auf das Erſte die in dieſer Beziehung, ſo falſch ſie auch angewandt iſt, klaſſiſch gewordene Stelle Deut. 32, 7 entgegen, in Beziehung auf den Gebrauch des Wortes *δόγμα* die Stelle Epheſ. 2, 15, wo er das Wort *δόγματα* von den Lehren des Chriſtenthums erklärte, da es doch von den Satzungen des Geſetzes verſtanden werden muß und ſo vielmehr für als gegen den Marcellus zeugt.

2) Übrigens gilt auch ſchon von dem Didymus, wie er ſich in ſeinem Werke de trinitate darſtellt, das, was wir S. 656 über die Veränderung des alexandriniſchen Geiſtes bemerkt haben. Er iſt ein wichtiges Mittelglied für die Entwickelung des eigenthümlichen alexandriniſchen Lehrbegriffs, wie er im Gegenſatze gegen den antiocheniſchen nachher ſich ausſprach, und auch für die Bildung der myſtiſchen Theologie, wie ſie nachher in den pſeudodionyſiſchen Schriften erſcheint.

und Gregor von Nazianz machten als Reſultat gemeinſamer Studien eine Chreſtomathie aus den Schriften des Origenes zur Verbreitung ſeiner geiſtvollen Ideen, beſonders ſeiner hermeneutiſchen Principien, [1]) bekannt. Den größten Einfluß hatte Origenes auf die Bildung des von Gregor von Nyſſa entwickelten theologiſchen Syſtems, in welchem wir manche der eigenthümlichen Ideen des großen Kirchenlehrers wiederfinden, obgleich derſelbe ein durchaus ſelbſtſtändiger Theolog war und Alles, wozu ihm der Anſtoß anderswoher gegeben worden, doch auf eigenthümliche Weiſe aus ſeinem eigenen Denken erzeugt hatte.

Unter den Mönchen, beſonders in Ägypten, gab es im vierten Jahrhundert zwei Partheien von entgegengeſetzten Geiſtesrichtungen, welche auch in ihren Urtheilen über den Origenes in einem Gegenſatze mit einander ſtanden. Die Einen von beſchränkter Geiſtesbildung, befangen in einer rohen, fleiſchlichen Auffaſſungsweiſe von göttlichen Dingen, haßten den Origenes als den eifrigen Gegner dieſer Richtung. Der verehrte Pachomius [2]) warnte ſeine Schüler am meiſten vor den Schriften des Origenes, weil dieſer gefährlicher ſey als andere Häretiker, indem er unter dem Vorwande, die heilige Schrift zu erklären, ſeine Irrlehren in dieſelbe hineinlege. Die Mönche der andern Klaſſe von gebildeterem Geiſte, von einer mehr contemplativ-myſtiſchen Richtung, verehrten den Origenes beſonders, bei dem ſie Nahrung für ihre Geiſtesrichtung fanden.

Unter jener erſteren Gattung der Mönche hatte ſeine Bildung erhalten ein Mann, welcher in der Zeit, als jene Streitigkeiten zuerſt ausbrachen, durch den während einer langen Reihe von Jahren bewieſenen Eifer für Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit in hohem Anſehn ſtand, Epiphanius. Er war in den erſten Zeiten des vierten Jahrhunderts in dem Dorfe Beſanduk, in dem Gebiete der

---

1) Die φιλοκαλία.
2) S. oben Bd. III., S. 459.

Stadt Eleutheropolis in Paläſtina, geboren worden. [1]) Er hatte ſich unter jenen erſtgenannten ägyptiſchen Mönchen zum Mönchsthum gebildet, und die beſchränkte Geiſtesrichtung derſelben war auf ihn übergegangen. Darauf kehrte er nach ſeinem Vaterlande zurück; er wurde Vorſteher eines Kloſters, das er in der Nähe ſeines Geburtsortes gründete, und im J. 367 Biſchof der Metropolis auf der Inſel Cyprus, Salamis, damals Conſtantia genannt. Seine Schriften laſſen einen Mann von großer Beleſenheit, aber gänzlichem Mangel an Kritik und logiſcher Ordnung, von redlicher Frömmigkeit, aber auch ſehr beſchränktem dogmatiſchen Geiſte in ihm erkennen, einen Mann, der Weſentliches und Unweſentliches in dogmatiſchen Differenzen, Buchſtaben und Geiſt in der Auffaſſung der Glaubenslehre durchaus nicht zu unterſcheiden wußte, der leicht in jeder von dem Gewöhnlichen abweichenden Meinung über Gegenſtände des Glaubens eine gefährliche Ketzerei ſehen konnte — und es war natürlich, daß einem ſolchen Manne ein Origenes, den er nicht zu verſtehen vermochte, als der gefährlichſte Irrlehrer erſcheinen mußte, wie er auch in ſeiner Darſtellung und Kritik der Häreſieen beſonders vor ihm zu warnen für nöthig hielt.

Ein zweiter angeſehener Lehrer der Kirche, welcher an dieſen Streitigkeiten Theil nahm, war Hieronymus, ein Mann von großen Verdienſten um die bibliſche Literatur und die Beförderung eines gründlicheren bibliſchen Studiums unter den Abendländern, der gewiß von einem warmen Eifer für die Sache des Evangeliums beſeelt war, wie die unermüdeten, von Vielen mit Undank ihm gelohnten Arbeiten ſeines langen Lebens davon zeugen. Aber durch die großen Mängel ſeines Charakters, ſeine kleinlichen Leidenſchaften, ſeine leicht zu beleidigende Eitelkeit, ſeine Streit- und Herrſchſucht, ſeinen oft unter dem Schein der Demuth verborgenen Hochmuth, wurden ſeine großen Verdienſte

---

1) Sozom. l. VI. c. 32.

verdunkelt. Seine Briefe und andere Schriften zeugen wohl davon, daß er Anderen manche große Wahrheit des praktiſchen Chriſtenthums an's Herz zu legen wußte, die er aus Mangel der chriſtlichen Selbſterkenntniß und Selbſtbeherrſchung ſich ſelbſt zur rechten Zeit vorzuhalten und auf ſich ſelbſt anzuwenden unterließ. Wir wollen zuerſt auf die frühere Lebensentwickelung und Thätigkeit dieſes merkwürdigen Mannes bis zu dem Zeitpunkte, da er an dieſen Streitigkeiten Theil nahm, einen Blick werfen.

Hieronymus wurde geboren zu Stridon, an der Grenze von Dalmatien und Pannonien,[1]) der Chronik des Prosper zufolge im J. 331, wogegen aber andere Merkmale für ein etwa zehn Jahre ſpäteres Geburtsjahr ſprechen. Zu Rom, wo der bekannte Grammatiker Donatus ſein Lehrer war, genoß er einer guten literariſchen Bildung, und ebendaſelbſt erhielt er auch als Jüngling die Taufe. Nach mannichfachen Reiſen, zu welchen ihn zum Theil ſeine Wißbegierde trieb, benutzte er einige Zeit zu Antiochia den Unterricht des gelehrten Apollinaris, und dann zog er ſich in die Einöde von Chalcis in Syrien zurück. Seine inneren Kämpfe, welche ihn in die Einſamkeit getrieben hatten, wurden hier nur deſto heftiger. Er hatte bisher mit dem Studium der alten Autoren ſich am meiſten beſchäftigt, viele derſelben aus Rom mitgenommen. Daß er in ihnen Vieles fand, was für ſeine damalige ascetiſche Gemüthsrichtung nicht paßte, läßt ſich wohl denken. Auch leicht erklärlich, daß er ſich in dieſer trüben geſetzlichen Stimmung Gewiſſensvorwürfe machte wegen ſeiner Beſchäftigung mit der heidniſchen Literatur.

In dem Urtheile über die letztere finden wir in dieſer Zeit die entgegengeſetzten Abwege. Die Einen wurden, indem ſie ſich zuerſt mit ganzer Entſchiedenheit dem Chriſtenthume zuwandten, durch einen mißverſtandenen frommen

---

1) Nach der Vermuthung Einiger Stridova in Ungarn, an der Grenze von Steiermark.

Eifer, oder durch eine Geiſtesträgheit, die unter einem Schein der Frömmigkeit ſich verbarg, bewogen, alle Beſchäftigung mit der alten Literatur als etwas dem Reiche des Satans Angehöriges ſchroff von ſich zu weiſen. Von der andern Seite gab es aber auch zu Rom ſolche Geiſtliche, welche über der Beſchäftigung mit den alten Autoren die heilige Schrift vernachläſſigten. [1]) Die Mitte zwiſchen dieſen entgegengeſetzten Übertreibungen hielten Männer wie Auguſtinus. Dieſer ſagt in ſeiner Anweiſung zur Bildung der Geiſtlichen, daß man zum Dienſte des Chriſtenthums alles Wahre und Gute ſich aneignen und auch von den Heiden das Gold und Silber entlehnen müſſe, das ſie ja nicht ſelbſt geſchaffen, ſondern nur aus den Schachten einer allgegenwärtigen Vorſehung an's Licht gefördert hätten. [2])

Wenn nun dem Hieronymus unter ſeinen aſcetiſchen Anſtrengungen ſein Gewiſſen ſchwere Vorwürfe machte wegen ſeiner bisher bewieſenen Vorliebe für die heidniſche Literatur, können wir nicht ſchwer erklären, wie aus einem heftigen Anfalle des Fiebers, das er durch ſeine ſtrenge Askeſe, ſein Faſten in der Quadrageſimalzeit ſich zugezogen hatte,

---

1) Wie Hieronymus klagt in ſeinem Briefe an den römiſchen Biſchof Damaſus, ep. 146 (nach Martianay T. III. f. 160): At nunc sacerdotes Dei omissis evangeliis et prophetis videas comoedias legere.

2) Quod eorum tanquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt. De doctrina Christiana l. II. §. 60. Dahin gehört auch der Rath, welchen Iſidorus von Peluſium einem Anagnoſten für ſeine Bildung zum geiſtlichen Stande giebt. Er werde ſich und Anderen am meiſten nützen, wenn er ſein ganzes Leben dem Studium der heiligen Schrift weihe, aber auch, was er aus der alten Literatur gebrauchen könne, zum Dienſte des Chriſtenthums ſich aneigne, „ὅσον χρήσιμον ἐκ τῆς ἔξωθεν παιδεύσεως ὥςπερ ἡ μέλιττα, δρεψάμενος, πολλὰ γὰρ ἀρετῆς ἕνεκεν πεφιλοσοφήκασι.“ Lib. II. ep. 3. Bei den griechiſchen Kirchenlehrern war eine ſolche Anſicht nicht ſo ſelten. Jener Iſidor tadelt aber auch einen Anachoreten in Beziehung auf ſeinen eigenthümlichen Lebenszweck, daß er ſich beſonders mit dem Leſen der heidniſchen Schriftſteller beſchäftigte. Lib. I. ep. 63.

jenes Traumgeſicht bei ihm hervorging, welches durch ſeine Schuld und die Schuld ſeines ſpäteren Gegners, Rufinus, eine unverdiente Wichtigkeit erhielt. Er erſchien vor dem Richterſtuhle Gottes. Da er auf die an ihn gerichtete Frage antwortete: „Ich bin ein Chriſt,“ wurde zu ihm geſagt: „Du biſt kein Christianus, ſondern ein Ciceronianus, denn wo dein Schatz iſt, da iſt dein Herz,“ und unter Geißelhieben leiſtete er den Eid, kein heidniſches Buch wieder in die Hand zu nehmen. Welchen Eid ſtreng zu beobachten er ſich gewiß nicht verbunden glaubte, wie die häufigen genauen Citate aus alten Autoren in ſeinen Schriften beweiſen, wenn man ihm nicht glauben will, was er gegen die Meineidsanklage des Rufinus betheuert, daß er Alles nur aus dem Gedächtniſſe citirte. Er ſelbſt mochte in verſchiedenen Stimmungen, Leidenſchaften und Lagen über dieſes Traumgeſicht verſchieden urtheilen. Wo er von der Beſchäftigung mit heidniſchen Autoren abmahnen wollte, ſtellte er dies doch würklich als eine übernatürliche Viſion dar[1]), und dadurch gab er dem Rufinus einen guten Grund, ihn des Widerſpruches mit ſich ſelbſt und des Meineides zu beſchuldigen[2]). Er konnte dann zu ſeiner Rechtfertigung nichts Anderes vorbringen, als theils, daß er würklich ſeit ſeiner Bekehrung keinen heidniſchen Autor geleſen und Alles nur aus dem Gedächtniſſe citire, gegen welche Angabe aber Rufin manches Triftige zu ſagen hatte, theils, daß Alles nur ein Traum geweſen, und was im Traume geſchehen,

1) Ep. 18 ad Eustochium, wo er als Beweis für die Würklichkeit anführt liventes scapulas, das plagas sensisse post somnum. Was, wenn er ſich auch recht erinnert, doch leicht erklärbar iſt.

2) Rufin ſagt in ſeiner invectiva gegen Hieronymus l. II. f. 285. T. V. ed. Martianay nicht ohne Wahrheit: Relegantur nunc quaeso quae scribit, si una ejus operis pagina est, quae non eum iterum Ciceronianum pronunciet, ubi non dicat: sed Tullius noster, sed Flaccus noster, sed Maro. Jam vero Chrysippum et Aristidem, Empedoclem et caetera Graecorum auctorum nomina, ut doctus videatur et plurimae lectionis, tanquam fumos et nebulas lectoribus spargit.

etwas Richtiges ſey. [1]) Dieſer kleine Zug iſt nicht unwichtig für die Charakteriſtik des Hieronymus: die Wahrhaftigkeit oder Unwahrhaftigkeit und Unzuverläſſigkeit des Charakters giebt ſich in an ſich unbedeutenden Zügen oft am anſchaulichſten zu erkennen.

Wie andere Mönche durch mancherlei Handarbeiten die niederen Kräfte ihrer Natur zu beſchäftigen und dadurch vielen inneren Verſuchungen zu entgehen ſuchten, ſo wählte Hieronymus ſtatt deſſen eine Art der Anſtrengung, welche ſeinem Beruf näher lag, und durch die er der Kirche mehr nützen konnte. Er erlernte von einem Juden das Hebräiſche. [2]) Er wurde nachher zu Antiochia zum Presbyter ordinirt, reiſete zwiſchen dem Jahre 379—80 nach Conſtantinopel, angezogen durch den Ruf des Gregor von Nazianz. Durch dieſen wurde er zuerſt beſonders auf Origenes aufmerkſam gemacht, deſſen exegetiſche Schriften er von nun an vielfach benutzte, und von deſſen Homilieen er viele in's Lateiniſche überſetzte. Dann reiſete er im J. 382 nach Rom zu dem Biſchof Damaſus, mit dem er ſchon früher in Verbindung getreten war, und dieſer benutzte ſeine vielfachen Kenntniſſe, indem er ihn als ſeinen Sekretär und kirchlichen Rathgeber gebrauchte; durch ein ſolches Amt mußte er eine ſehr genaue Bekanntſchaft mit den Kirchenangelegenheiten erlangen, da das Wichtigſte durch ſeine Hände ging. [3]) Hier gewann er viele enthu=

1) Haec dicerem, si quippiam vigilans promisissem; nunc autem novum impudentiae genus objicit mihi somnium meum. Sed tamen qui somnium criminatur, audiat prophetarum voces, somniis non esse credendum. Adv. Rufin. lib. I. f. 385. T. IV. ed. Martianay.

2) Incentiva vitiorum ardoremque naturae ferre non poteram, quem quum crebris jejuniis frangerem, mens tamen cogitationibus aestuabat. Ad quam edomandam cuidam fratri, qui ex Hebraeis crediderat, me in disciplinam dedi. Ep. 95 (oder 4) ad Rusticum.

3) Hieronymus ep. 11 (oder 91) ad Ageruchiam: Cum in chartis ecclesiasticis juvarem Damasum et orientis atque occidentis synodicis consultationibus responderem.

ſiaſtiſche Freunde, zog ſich aber auch viele heftige Feinde zu. Als Beförderer des Mönchthums in einer Gegend, wo daſſelbe noch wenig beliebt war, in der großen Hauptſtadt voll weltlicher Luſt, wo die ſtreng ascetiſche Richtung mit den Neigungen und den Intereſſen Vieler in Streit gerieth, mußte er ſchon dadurch ſich vielen Geiſtlichen und Laien verhaßt machen, und da er Frauen und Jungfrauen aus den angeſehenſten Familien durch den Enthuſiasmus für das ascetiſche Leben, den er ihnen einflößte, bewog, aus ihren weltlichen Verhältniſſen auszutreten, zum Theil nach Paläſtina in die Einſamkeit ſich zurückzuziehen, ſo beleidigte er dadurch viele der Angeſehenſten Roms. Dazu kam nun, daß ſeine Gelehrſamkeit mit der Unwiſſenheit vieler der römiſchen Geiſtlichen einen auffallenden Contraſt bildete; und Hieronymus war nicht geneigt, dieſen zu verdecken, ſondern er ließ ſeine Überlegenheit gern fühlen. Viele wurden gereizt durch die Freimüthigkeit und die ihm eigene ſarkaſtiſche Weiſe, mit der er die Gebrechen der weltlich geſinnten Geiſtlichen in Rom aufdeckte und ſtrafte, beſonders in einem viel verbreiteten Briefe an die Nonne Euſtochium, ſo daß ihn Rufinus nachher beſchuldigte, er habe den Heiden Waffen gegen die Chriſten geliehen. [1]) So lange aber Damaſus lebte, war Hieronymus durch deſſen Anſehn hinlänglich geſchützt. Da jedoch im J. 384 derſelbe ſtarb und deſſen Nachfolger Siricius dem Hieronymus nicht ſo günſtig geweſen zu ſeyn ſcheint, ſo ſah er ſich genöthigt, der großen Zahl ſeiner Feinde zu weichen, und er beſchloß aus Babylon, wie er von nun an Rom zu nennen pflegte, [2]) ſich zurückzuziehen.

---

1) Rufinus l. II. invectiv.: Ea quae gentiles falso in nos conferre crimina putabantur, iste vera esse, imo multo pejora a nostris geri quam illi criminabantur asseruit. Gewiß ein ungerechter Vorwurf.

2) Ep. 99 ad Asellum, im Begriff das Schiff zu beſteigen: Ora, ut de Babylone Hierosolymam regrediar. Und in der Vorrede zu ſeiner Überſetzung der Schrift des Didymus über den heiligen Geiſt: Cum in Babylone versarer et purpuratae meretricis essem colonus.

Bethlehem, der Verſammlungsplatz vieler Mönche, wurde nun der Sitz ſeiner Würkſamkeit, wo ſich unter ſeiner Leitung Jünglinge in geiſtlichen Studien bildeten, und wo er durch die Ausarbeitung ſeiner zahlreichen, beſonders auf die Erklärung der heiligen Schrift ſich beziehenden Werke um die ganze abendländiſche Kirche ſich verdient machte. Ähnliche Verdienſte, wie Origenes durch Berichtigung der griechiſchen Urſchrift des neuen Teſtaments und der griechiſchen Überſetzung des alten ſich um die griechiſche Kirche erworben hatte, erwarb ſich Hieronymus durch Berichtigung der durch die in einander übergefloſſenen verſchiedenen Überſetzungen, die Vermiſchung der verſchiedenen Evangelien mit einander von unwiſſenden Abſchreibern begangenen Fehler ſehr entſtellten lateiniſchen Bibelüberſetzung. [1]) Aufgefordert durch den römiſchen Biſchof Damaſus, der das Bedürfniß einer ſolchen Textberichtigung erkannte, hatte er ſchon zu Rom die Überſetzung der Evangelien berichtigt und auch an der Überſetzung der Pſalmen verbeſſert. Unterſtützt durch die Hexapla des Origenes, welche er aus der Bibliothek zu Cäſarea erhielt, ſetzte er ſein in Rom begonnenes Werk zu Bethlehem fort, um die ganze Bibelüberſetzung ſo in einer verbeſſerten Geſtalt erſcheinen zu laſſen. Schon dies war ein gewagtes Unternehmen, wodurch er ſich manchen Vorwürfen ausſetzen mußte bei Denen, welche in ihrer Unwiſſenheit, die ſie der frommen Einfalt gleichſetzten, [2]) jede Abweichung von dem Herkömmlichen, ſo nothwendig und heilſam ſie auch ſeyn mochte, zu verdammen gewohnt waren. Solche ſahen leicht in der Veränderung des ihnen allein bekannten Textes

1) Tot exemplaria quot codices, ſagt Hieronymus ep. 125 ad Damasum.

2) Eine in der abendländiſchen Kirche viel verbreitete Menſchenart, gegen welche Hieronymus manches Treffliche ſagt zur Vertheidigung des Gebrauches der Wiſſenſchaft im Dienſte der Kirche. Piscatorum se discipulos asserentes, quasi idcirco sancti sint, si nihil scierint. Ep. 102 ad Marcellum.

eine Verfälſchung, ohne nach dem Grunde der Veränderung weiter zu fragen. [1]) Und hier hatte er doch das Anſehn eines römiſchen Biſchofs für ſich, wie man ihm auch keine durch kirchliche Autorität beſtätigte und überlieferte Überſetzung, keine göttliche Eingebung der bisher geltendes Textes entgegen halten konnte.

Aber weit mehr Anſtoß mußte er geben durch ein anderes heilſames Unternehmen, eine neue Überſetzung des alten Teſtaments nicht nach der bisher allein berückſichtigten alexandriniſchen Überſetzung, ſondern nach dem Hebräiſchen. Das erſchien auch Manchem, der nicht zu den Unwiſſenden gehörte, als großer Frevel: Das alte Teſtament beſſer verſtehen wollen als die ſiebenzig inſpirirten Dolmetſcher, beſſer als die Apoſtel, welche dieſer Überſetzung gefolgt wären, und welche eine andere Überſetzung hätten geben können, wenn ſie es für nöthig gehalten hätten, ſich von Juden verleiten laſſen, ihnen zu Gunſten das alte Teſtament zu verfälſchen. [2])

Damals bildete ſich in und bei Jeruſalem ein ſchöner Verein gleichgeſinnter Theologen, welche in ihrem Eifer für die Beförderung theologiſcher Wiſſenſchaft mit einander übereinſtimmten. Mit dem Hieronymus lebte in enger Verbindung ſein Jugendfreund, der Presbyter Rufinus aus Aquileja, der ſich zu Jeruſalem bei dem Biſchof Johannes aufhielt und in einem innig freundſchaftlichen Verhältniſſe zu dieſem ſtand. Alle drei theilten auch die gleiche Liebe zu den Schriften des Origenes. Hieronymus hatte manche von deſſen Schriften durch Überſetzungen in der abendlän-

1) Hieronymus in ſeiner Vorrede an Damaſus: Quis enim doctus pariter vel indoctus, cum in manus volumen assumserit, et a saliva, quam semel imbiberit, viderit discrepare, quod lectitat, non statim erumpet in voces: me falsarium, me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veterum libris addere, mutare, corrigere.

2) Alles Dies hebt Rufinus gegen Hieronymus hervor in dem zweiten Buche ſeiner Invective: Istud nefas quomodo expiabitur, ipsam legem pervertere in aliud, quam Apostoli tradiderunt.

diſchen Kirche zu verbreiten geſucht und in den Vorreden zu denſelben ſtets mit der großten Bewunderung von ihm geſprochen. Seine Geiſtesrichtung war allerdings von der des Origenes ſehr verſchieden. Gewiß hatte er nie das ganze dogmatiſche Syſtem deſſelben ſich angeeignet, wie er überhaupt den Geiſtestrieb zur Bildung eines Syſtems nicht hatte. Das Eigenthümliche ſeiner Forſchung bezog ſich mehr auf das Einzelne als auf das Allgemeine. Und eben daher konnte es aber auch geſchehen, daß er, in ſeinen bibliſchen Commentaren den Origenes benutzend, manche von deſſen Erklärungen mit aufnahm, welche von der Art waren, daß ſie weder mit ſeinen eigenen übrigen Glaubensanſichten, noch mit dem herrſchenden Kirchenſyſtem übereinſtimmten, ohne daß er für nöthig hielt, davor zu warnen, bis er von außen her auf dieſen Gegenſtand aufmerkſam gemacht wurde. Doch ſo frei er von dieſer Seite war, während er ſich ſelbſt überlaſſen blieb, ſo leicht konnte er von außen her hier beſchränkt und befangen gemacht werden, wenn man einen Gegenſatz gegen die kirchliche Rechtgläubigkeit ihm nachwies und wohl gar die Beſorgniß bei ihm erregte, daß er ſelbſt eines ſolchen ſich verdächtig mache. Für den Ruf ſeiner Rechtgläubigkeit ängſtlich beſorgt, war er in dieſer Hinſicht äußerſt reizbar.

Nun geſchah es gegen das Jahr 394, daß unter den Vielen, welche aus dem Abendlande nach den heiligen Stätten in Paläſtina wallfahrteten, auch manche der Eiferer für den Buchſtaben des kirchlichen Lehrbegriffs, wie ein Aterbius, ſpäter ein Vigilantius, dahin kamen. Sie hatten von dem Origenes immer nur als von einem der gefährlichſten Irrlehrer reden gehört, ohne etwas mehr von ihm zu wiſſen, und ſie erſchraken daher ſehr darüber, als ſie bemerken mußten, daß die Schriften dieſes Mannes hier ſo viel geleſen wurden, daß ſein Name hier in ſo großer Verehrung ſtand. Dieſe Eiferer konnten nun auch nicht umhin, ſich laut darüber zu äußern. Der Biſchof Johannes und Rufinus waren gegen ſolche Leute nicht ſo nachgebend und

ſchonend als Hieronymus. Dieſem war es ſehr wichtig, dafür zu ſorgen, daß nicht in der römiſchen und abendländiſchen Kirche Verdacht gegen ſeine Rechtgläubigkeit verbreitet werde. Er war daher bereit, ſich zu rechtfertigen, indem er in das Verdammungsurtheil über die Irrlehren des Origenes einſtimmte, wie er dies ohne Verleugnung ſeiner Ueberzeugung thun konnte, obgleich er ohne dieſe äußerliche Aufforderung wohl nie dieſes auszuſprechen ſich würde gedrungen gefühlt haben. Seit dieſer Zeit wurde er zwar vorſichtiger in ſeinen Urtheilen über den Origenes, er erklärte ſich aber doch noch mit einer weiſen Mäßigung über denſelben, indem er ſagte, daß er nach dem pauliniſchen Grundſatze, Alles zu prüfen und das Gute zu behalten, aus dem Origenes wie anderen Bibelerklärern das Gute ſich aneigne und das Schlechte zu meiden ſuche.

Doch giebt er wohl zu erkennen, daß wenn einmal zwiſchen den übertriebenen Verehrern und den Alles verdammenden Gegnern des Origenes kein Mittelweg ſtattfinden ſolle, er ſich lieber an die Letzteren anſchließen würde, weil ſie die Frömmſten ſeyen.[1]) Nach dieſem Princip handelte er würklich, indem er den Eiferern für die Rechtgläubigkeit nachgab und ſich ihnen anſchloß, wenn ſie einmal keine Neutralität und keinen Mittelweg gelten laſſen wollten. Und dazu kamen noch bei ihm perſönliche Reizungen, deren Einfluß ſich bei dieſem empfindlichen und leidenſchaftlichen Mann ſo leicht mit dem dogmatiſchen Intereſſe vermiſchte.

Das Geſchrei von den origeniſtiſchen Ketzereien zu Jeruſalem beunruhigte den alten Epiphanius, der in ſolchen Dingen eben ſo leicht erregbar als leichtgläubig war. Er ſelbſt kam im J. 394 nach Jeruſalem, wo er von dem Volke mit ſehr großer Verehrung aufgenommen wurde und, wie ihn der Biſchof Johannes beſchuldigt, ſich dieſer Verehrung vielleicht zu ſehr hingab. Er drang in dieſen Biſchof, daß er den Origenes, den Vater des Arius und aller anderen

1) S. Ep. 75. (26.) ad Vigilantium. ep. 76. ad Tranquillinum.

Ketzereien verdammen müſſe. Der Biſchof Johannes erklärte, daß er bei dem Origenes Wahres und Falſches zu ſondern gewohnt ſei, er vermied es aber, ſich mit dem Epiphanius auf dogmatiſche Unterſuchungen einzulaſſen; denn er wußte wohl, daß er deſſen Vorurtheile ſchwerlich beſiegen und ſchwerlich in dieſer Sache ſich mit ihm werde verſtändigen können. Epiphanius aber hielt eine Predigt, in welcher er gegen die Vertheidiger der origeniſtiſchen Irrlehren heftig ſprach, ſo daß, da man wohl verſtehen konnte, wen er meinte, Unruhen zu befürchten waren. Der Biſchof Johannes ließ ihn daher während der Predigt durch ſeinen Archidiakonus warnen. Nachher predigte Johannes ſelbſt gegen die Anthropomorphiten. Epiphanius beſtieg nach ihm die Kanzel, ſtimmte in die Verdammung des Anthropomorphismus ein, erklärte aber, daß man gleichfalls die Origeniſten verdammen müſſe.

Mißvergnügt über das, was zu Jeruſalem geſchehen war, noch mehr beſtärkt in ſeinem Verdacht, daß daſelbſt die origeniſtiſche Ketzerei herrſche, begab er ſich nun zu den Mönchen nach Bethlehem, bei denen ſeine Stimme Alles galt. Er warnte ſie vor der Gemeinſchaft mit den Irrlehrern zu Jeruſalem, und er wiederholte nachher öfter dieſe Warnung. Ein Theil der Mönche ſagte ſich von der Kirchengemeinſchaft mit dem Biſchof Johannes los. Unter dieſen Umſtänden that Epiphanius einen Schritt, den er unter dieſen ſchon ſo geſpannten Verhältniſſen am meiſten hätte vermeiden müſſen, und auf den in dieſem Zuſammenhange wohl ein Verdacht der Abſichtlichkeit fallen muß. Er ordinirte den Bruder des Hieronymus, Paullinianus, wie er behauptete, ohne einen vorher gemachten Plan, in einem Kloſter ſeines Kirchenſprengels zum Presbyter, und dieſer konnte nun für die Mönche in Bethlehem die prieſterlichen Handlungen vollziehen, ſo daß ſie nicht mehr deshalb nach Jeruſalem ſich zu wenden genöthigt waren. Mit Recht konnte der Biſchof Johannes ſich darüber als über Verletzung der Kirchengeſetze beklagen, — daß ein fremder Biſchof für

ſeinen Kirchenſprengel einen Geiſtlichen ordinirt hatte. Es erfolgte ein heftiger Schriftſtreit, in welchem Johannes nur die Herrſchſucht und das ungeſetzliche Verfahren des Epiphanius anklagte, die Berührung des Dogmatiſchen ſo viel als möglich vermeidend, Epiphanius hingegen das Dogmatiſche beſonders hervorhob und von dem Biſchof Johannes verlangte, daß er wegen der origeniſtiſchen Ketzereien ſich rechtfertige. Hieronymus ergriff mit Eifer die Parthei des Epiphanius, und ſo war das alte Freundſchaftsband zerriſſen. Der Biſchof Johannes wandte ſich mit ſeinen Klagen nach Alexandria und Rom. Hieronymus ſchrieb nach beiden Kirchen zur Vertheidigung der gemeinſamen Sache. Vergebens ſuchte der Biſchof Theophilus von Alexandria durch ſeinen Presbyter Iſidorus, der aber ſelbſt als Origeniſt der Parthei des Epiphanius und Hieronymus verdächtig war, eine Friedensvermittelung einzuleiten. Doch kam es am Ende des Jahres 396 dazu, daß Hieronymus und Rufinus ſich am Altare mit einander verſöhnten und der Friede der Kirche in dieſer Gegend wiederhergeſtellt wurde.

Aber wenngleich das freundſchaftliche Verhältniß zwiſchen dem Hieronymus und dem Rufinus äußerlich wiederhergeſtellt ſchien, ſo konnte doch gewiß die einmal geſtörte Gemeinſchaft der Gemüther nicht ſo leicht wieder erneut werden, zumal bei einem ſo reizbaren und argwöhniſchen Manne, wie Hieronymus. Es bedurfte nur eines kleinen Anſtoßes, um die ſchlecht geheilte Wunde wieder aufzureißen, und dieſen gab Rufinus, wenn auch ohne ſeine Abſicht, doch gewiß nicht ohne ſeine Schuld. Er reiſete im J. 397 nach dem Abendlande zurück, und er begab ſich nach Rom. Dort ließ er ſich, wie er ſagt, durch den Wunſch eines Freundes Makarius [1]) (der mit Ausarbeitung einer Schrift

---

1) Von dieſem römiſchen (zum Unterſchiede von den beiden berühmten Mönchen deſſelben Namens aus der ſketiſchen Einöde in Egypten) führt Gennadius, der ihn aber, vielleicht mit Unrecht, zu

gegen das aſtrologiſche Fatum beſchäftigt, die darauf ſich beziehenden Anſichten des Origenes kennen zu lernen wünſchte) bewegen, das Werk des Origenes *περὶ ἀρχῶν* in's Lateiniſche zu überſetzen. Dies war nun offenbar, zumal nach dem Vorhergegangenen, ein ſehr unweiſes Unternehmen. Wenn irgend ein Buch mußte dies dazu dienen, die beſchränkten Eiferer der römiſchen Kirche von Neuem gegen den Origenes heftig anzuregen; und da die eigenthümlichen Ideen dieſes Buches dem theologiſchen Geiſt der römiſchen Kirche ſo durchaus fremd waren, ſo konnte aus der Bekanntmachung des Werkes gar kein Nutzen hervorgehen. Rufin gab aber auch nicht einmal Gelegenheit, den Origenes als geſchichtliche Erſcheinung recht kennen zu lernen. Er ſelbſt war in der Bewunderung des großen Mannes und in der Abhängigkeit ſeines eigenen Geiſtes von dem herrſchenden Lehrbegriff der Kirche zu ſehr befangen, um den Origenes in ſeiner theologiſchen Entwickelung recht verſtehen zu können. Er kannte zu wenig das Verhältniß der verborgenen Tiefen des chriſtlichen Lebens und Bewußtſeins zu der fortſchreitenden zeitlichen Begriffsentwickelung, um das Verhältniß des Origenes zu dem kirchlichen Lehrbegriff ſeiner eigenen Zeit richtig beurtheilen zu können. Er erlaubte ſich die Lehren jenes großen Theologen, beſonders in ſolchen Stellen, welche ſich auf die Dreieinigkeitslehre bezogen, nach den Beſtimmungen des *niceniſchen* Concils umzubilden. Er geſtand es aber auch offen in ſeiner Vorrede zu jener Überſetzung, daß er in ſolchen Stellen nicht den Sinn des Origenes nach den vorhandenen Leſearten wiedergegeben habe. Nur behauptete er, daß er nichts Fremdes ihm untergeſchoben, ſondern nur, wie es die Übereinſtimmung mit anderen Stellen verlangte, die urſprüngliche, durch Häretiker verfälſchte Leſeart wiederhergeſtellt

---

einem Mönche macht, c. 28. de V. J. einen liber adversus mathematicos an, in welchem er die griechiſchen Kirchenlehrer viel benutzt habe, was mit der Angabe des Rufinus übereinſtimmt.

habe. Da er nun aber auch dies Verfahren nicht konſequent durchführte, ſondern viele für dieſe Zeit nicht minder häretiſchklingende Stellen unverändert ließ, ſo ſetzte er ſich dadurch bei den Eiferern immer der Beſchuldigung aus, daß er alſo nichts Häretiſches in ſolchen Stellen finde, ſo ſehr er auch betheuerte, daß es ihm bei dieſer Überſetzung nicht darauf ankomme, ſeine Überzeugungen, ſondern die urſprünglichen Lehren des Origenes darzuſtellen, und daß man nur dieſe daraus kennen lernen könne. Zugleich handelte er, obgleich er das reizbare Gemüth des Hieronymus und das beſchränkte und leidenſchaftliche Weſen der vornehmen Freunde des Hieronymus zu Rom wohl kannte, doch ſo unklug, daß er in ſeiner Vorrede ſich auf die von Hieronymus dem Origenes ertheilten Lobpreiſungen berief, und auf die ähnliche Methode der Überſetzung, deren ſich derſelbe bedient.

Kaum war in Rom von dieſer Vorrede und Überſetzung etwas bekannt geworden, ſo machte es unter jenen Leuten das größte und ungünſtigſte Aufſehen. Die beiden vornehmen Römer, Pammachius und Oceanus, welche ſeit dem Aufenthalte des Hieronymus in Rom die Verbindung mit ihm immer unterhalten hatten, waren ſehr beſorgt für den Ruf ſeiner Rechtgläubigkeit; ſie eilten ihn von dem durch Rufin den Chriſten in Rom gegebenen Ärgerniſſe zu benachrichtigen. Sie forderten ihn auf, daß er den Gläubigen durch eine treue Überſetzung jenes Werkes den Origenes in ſeiner wahren Geſtalt zeigen und von dem Verdachte einer Einſtimmung in die origeniſtiſchen Lehren, welchen Rufinus auf ihn geworfen, ſich reinigen möge.[1]) Hieronymus ſchrieb in einem ſehr gereizten Ton an ſeine beiden Freunde und an den Rufinus. Auch jetzt erklärte er ſich aber noch mit Mäßigung über den Origenes; er pries deſſen großen Gaben, deſſen chriſtlichen Eifer, deſſen Verdienſte um die Schrift-

1) Ep. 40. Purga ergo suspiciones hominum, et convince criminantem, ne si dissimulaveris, consentire videaris.

auslegung, und er nannte Diejenigen die ärgſten Feinde des großen Mannes, welche bekannt gemacht hätten, was hätte verborgen bleiben ſollen. „Laßt uns — ſagt er — nicht die Fehler des Mannes nachahmen, deſſen Tugenden wir nicht erreichen können.“ Das Verhältniß aber zwiſchen dem Hieronymus und dem Rufinus wurde immer feindſeliger, und beide verläugneten in Streit- oder vielmehr Schmähſchriften voll Leidenſchaft ihre theologiſche und chriſtliche Würde, wie Auguſtin dies dem Hieronymus vorhielt, indem er ihn aufforderte, um ihrer ſelbſt willen und um der Schwachen willen, für die Chriſtus geſtorben, dieſen Schmähungen ein Ende zu machen.[1] Der Einfluß der mächtigen Gönner des Hieronymus in Rom konnte es doch nicht verhindern, daß Rufin durch ein an ihn gerichtetes Schreiben des römiſchen Biſchofs Siricius gerechtfertigt wurde. Deſto eifriger bemühten ſie ſich, den Anaſtaſius, welcher im J. 399 des Siricius Nachfolger wurde, ungünſtiger gegen Rufinus zu ſtimmen. Es gelang beſonders dem Einfluſſe einer alten Freundin des Hieronymus, der Wittwe Marcella, dieſem römiſchen Biſchof, der nach ſeiner eigenen Äußerung wohl bisher wenig oder nichts von dem Origenes gehört haben mochte,[2] die Beſorgniſſe wegen Verbreitung der origeniſtiſchen Ketzerei einzuflößen.[3] Rufin wurde von ihm vor ſeinen Richterſtuhl citirt; er entſchuldigte ſich zwar mit

1) S. Augustin ep. 73. §. 8. Heu mihi, qui vos alicubi simul invenire non possum, forte ut moveor, ut doleo, ut timeo, prociderem ad pedes vestras, flerem quantum valerem, rogarem quantum amanem, nunc unumquemque vestrum pro seipso, nunc utrumque pro alterutro, et pro aliis, et maxime infirmis, pro quibus Christus mortuus est.

2) Die Worte des Anaſtaſius in ſeinem Briefe an den Biſchof Johannes ſind allerdings ſehr dunkel, und der Sinn derſelben läßt ſich nicht mit Sicherheit angeben: „Origenes autem antea et quis fuerit, et in quae processerit verba, nostrum propositum nescit.“

3) Hieronymus nennt es ep. 96. ad Principiam als den beſondern Ruhm der verſtorbenen Marcella: Damnationis haereticorum haec fuit principium.

der Länge des Weges und anderen Gründen, daß er nicht perſönlich in Rom erſcheinen könne, er ſandte aber ein Rechtfertigungsſchreiben dahin ab, in welchem er ein ausführliches Glaubensbekenntniß ablegte, ſich darauf berief, daß über die Frage vom Urſprunge der Seele noch nichts durch die Kirche beſtimmt worden, und erklärte, daß er als Überſetzer für die Behauptungen des von ihm überſetzten Schriftſtellers keineswegs verantwortlich ſey. Anaſtaſius ſprach ſich in ſeinen darauf erlaſſenen öffentlichen Erklärungen heftig gegen den Origenes und ungünſtig auch gegen den Rufinus aus. Unterdeſſen hatten aber die Streitigkeiten über den Origenes eine ſolche Wendung genommen, wodurch ſie weit bedeutendere Folgen herbeiführten, als ſonſt hätten daraus hervorgehen können, und wodurch ſich mit dieſen Streitigkeiten ein ſolches Intereſſe von ganz anderer Art verband, welches den urſprünglichen Gegenſtand derſelben bald vergeſſen ließ.

Wir bemerkten ſchon früher, daß der Patriarch Theophilus von Alexandria eine Vermittelung zwiſchen den beiden unter dieſen Streitigkeiten gegen einander auftretenden Partheien zu ſtiften geſucht hatte. Er war urſprünglich mit der origeniſtiſchen Parthei unter den ägyptiſchen Mönchen eng verbunden, wie der alte Presbyter Iſidorus, der am meiſten bei ihm galt, zu dieſer Parthei gehörte, und er war mit ihnen einverſtanden in der Bekämpfung jener rohſinnlichen Auffaſſung göttlicher Dinge, welche unter den ſogenannten „Anthropomorphiten", den Mönchen der ſketiſchen Einöde, herrſchte. Aber auf die Grundſätze dieſes Mannes konnte man ſich wenig verlaſſen, denn weltliche Intereſſen und Leidenſchaften vermochten über ihn mehr als Grundſätze und Überzeugungen, und er war berüchtigt unter den Beinamen, welche den wankelmüthigen Mann, der nach dem Wechſel der Umſtände ſich bequemt, bezeichneten.[1])

1) Ὁ ἀμφάλλαξ, ὁ κόθορνος, Bezeichnung eines Solchen, welcher den Mantel nach dem Wind zu hängen pflegt.

Wie die Biſchöfe von Alexandria in den Feſtprogrammen, mit welchen ſie am Epiphanienfeſte die Zeitbeſtimmung des nächſt zu feiernden Paſſahfeſtes in ihrem Kirchenſprengel bekannt machten, beſondere zeitgemäße Gegenſtände der chriſtlichen Glaubens- oder Sittenlehre zu entwickeln pflegten: ſo wählte Theophilus dazu im J. 399 eine Bekämpfung der rohen ſinnlichen Vorſtellungen von dem, was das Bild Gottes im Menſchen ſey, und, was damit zuſammenhing, von dem göttlichen Weſen ſelbſt. Dies war nun freilich nicht die beſte Art, die Mönche, welche in jenen Irrthümern befangen waren, zu belehren und zu überzeugen; denn wie ſie einmal waren, großentheils ganz ungebildete Menſchen aus niederen Ständen, alles Sinnes für das rein Geiſtige ermangelnd, konnten ſie das, was ſie in ihrem religiöſen Bewußtſeyn hatten, nicht anders als in ganz ſinnlicher Begriffsform auffaſſen, und dieſe ſinnliche Auffaſſungsform hatte ſich mit dem Inhalt ihres religiöſen Bewußtſeyns bei ihnen ſo verſchmolzen, daß wer ihnen jene nahm, auch dieſen ihnen zu entreißen ſchien. Daher wurde das Schreiben des Theophilus unter den ſketiſchen Mönchen mit ſo heftigem Unwillen aufgenommen, daß nur ein Abt Paphnutius daſſelbe öffentlich vorzuleſen wagte, und dieſe Vorleſung brachte heftige Gährungen unter den Mönchen hervor. An der Spitze der Anthropomorphiten ſtand hier beſonders ein Mönch Serapion, welchem ſein ſtreng ascetiſches Leben großes Anſehn verſchafft hatte. Schon war man ſehr erfreut darüber, daß die vereinten Bemühungen Mehrerer es dahin gebracht hatten, durch Vergleichung von Bibelſtellen den Mann zu überzeugen, daß ſeine Vorſtellungen von dem göttlichen Ebenbilde und von dem göttlichen Weſen nicht haltbar ſeyen. Aber als man ſich nun zum Dankgebet für dieſen glücklichen Erfolg vereinte und auch Serapion zum Gebete niederkniete, da vermißte er das Bild, unter welchem er den ſeinem Herzen gegenwärtigen Gott anzubeten pflegte, und er bedurfte doch dieſes Bildes noch. Mit dem gewohnten Bilde ſchien ihm der ſelbſt, welchen er in dieſem Bilde anbe-

tete, genommen. Voll Verzweiflung weinend rief der Greis: „Ach ich Elender, ſie haben mir meinen Gott genommen, an wen ſoll ich mich nun halten, zu wem ſoll ich beten!“ [1]) Eine wüthende Schaar der wilden Mönche eilte ſodann nach Alexandria und drohte dem Theophilus, den ſie für einen Gottloſen erklärten, den Tod. Dieſer Biſchof, den Verſtellung und Lüge nichts koſtete, wußte die Mönche auf eine unwürdige Weiſe zu beſänftigen, indem er zu ihnen ſagte: „Ich ſehe in euch das Angeſicht Gottes.“ Das erſchien den Mönchen als eine Beſtätigung ihrer Vorſtellungen von dem göttlichen Ebenbilde, und ſie wurden dadurch ſchon etwas beruhigt. Doch verlangten ſie von dem Patriarchen noch die Verdammung des gottloſen Origenes, und auch darin gab er ihnen nach. [2])

Damals wich Theophilus wohl nur nothgedrungen dem ungeſtümen Geſchrei dieſer blinden Eiferer, nicht in der Abſicht, der abgezwungenen Erklärung treu zu bleiben. Aber nach und nach wurde er ſelbſt durch Einflüſſe von außen her in ſeiner Geſinnung gegen die origeniſtiſchen Mönche durchaus ungeſtimmt. Dieſe Parthei hatte nämlich ihren Sitz beſonders in den Zellen des Salpeterberges (ὄρος νιτρίας), welcher bei der ſketiſchen Einöde lag. Hier hatte während einer Reihe von Jahren der Diakonus Evagrius aus dem Pontus ſich aufgehalten, berühmt durch ſeine ascetiſchen Schriften, welche nicht allein in der griechiſchen Kirche, ſondern auch, nachdem ſie Rufinus in's Lateiniſche überſetzt hatte, in der lateiniſchen viel geleſen wurden. [3])

1) S. die Erzählung des Augenzeugen Cassianus Collat. 10.

2) S. Sozom. VIII, 11.

3) Er war ein Schüler der beiden Männer, die auf das Mönchsthum dieſer Einöde großen Einfluß hatten und in ſehr großer Verehrung ſtanden, des Makarius, welcher den Beinamen des *Αἰγύπτιος*, und des Makarius, der, als aus Alexandria ſtammend, den Beinamen des *Πολιτικὸς* führte. Unter dem Namen des Erſten haben wir funfzig Homilien, welche zwar von den Alten nicht als Schriften von ihm an-

An der Spitze dieſer Parthei ſtanden hier damals vier Brüder, Dioskur, Ammonius, Euſebius und Euthymius, bekannt unter dem Namen der langen Brüder (*ἀδελφοὶ μακροὶ*), fromme Männer, wenngleich nicht frei von einer ſchwärmeriſchen ascetiſchen Richtung. Theophilus, der dieſen Männern ſehr befreundet war, wünſchte ſie für den Kirchendienſt zu gewinnen, wozu ſie aber durchaus keine Neigung hatten. Er nöthigte endlich den Dioskur, das Amt eines Biſchofs von Hermopolis in Egypten zu übernehmen, zwei andere ſtellte er als Güterverwalter (*οἰκόνομοι*) bei ſeiner eigenen Kirche an. Aber gerade bei der Verwaltund dieſes Amtes hatten ſie Gelegenheit, ſo manches Nachtheilige von dem Biſchof zu erfahren, was ſie mit Überdruß erfüllte; und da die redlichen Männer fürchteten an ihrer Seele Schaden zu leiden, ließen ſie ſich durch nichts davon abhalten, nach ihrer geliebten Einſamkeit zurückzueilen, unter dem Vorwande, daß ſie das Stadtleben nicht länger ertragen könnten. Doch Theophilus erfuhr ihren eigentlichen Beweggrund, und er wurde nun ſchon dadurch ſehr gereizt. Dazu kam noch ein anderer Vorfall. Jener ſchon erwähnte Presbyter Iſidorus, ein Freund jener Mönche, Vorſteher eines Armenhauſes zu Alexandria, damals ſchon ein achtzigjähriger Greis, hatte von einer reichen Wittwe die Summe von tauſend Goldſtücken empfangen, um Kleider für die armen Frauen zu Alexandria dafür zu kaufen; wobei ſie ihn zugleich verpflichtet hatte, dies ſeinem Biſchof, deſſen Alles an ſich reißende und verſchwendende Bauluſt [1]) ſie fürchtete, ganz zu verſchweigen. Die Entdeckung dieſes Geheimniſſes erregte nun aber die ganze Wuth des Theophilus gegen Iſidor. [2]) Unter dem Vorwande lügenhafter

---

geführt werden, aber zu der eigenthümlichen chriſtlichen Richtung dieſes Mönchsthums wohl paſſen.

1) *Ὁ χρυσομανὴς καὶ λιθολάτρις*, nennt ihn Iſidor von Peluſium l. I. ep. 152.

2) So erzählt der eifrige Freund des Chryſoſtomus und der orige-

Beſchuldigungen verfolgte er ihn auf das heftigſte, er entſetzte ihn ſeines Amtes, er ſchloß ihn von der Kirchengemeinſchaft aus, bis der verfolgte Iſidor zu den Mönchen nach der Einöde von Nitria ſich flüchtete. Da dieſe jetzt ihres alten Freundes ſich annahmen, ſo traf ſie die Rachſucht des ohnehin feindſelig gegen ſie geſtimmten Theophilus. Um ſeinen Leidenſchaften dienen zu können, verband ſich derſelbe mit den Eiferern gegen den Origenes, zuerſt mit den Anthropomorphiten der ſketiſchen Einöde, deren Wuth er gegen die Origeniſten anregte, und ſodann mit dem Hieronymus und dem Epiphanius. Leicht konnte er auf mehreren Synoden zu Alexandria ſeit dem J. 399 [1]) die theils nach ihrem beſchränkten Eifer zur Verketzerung des Origenes von ſelbſt geneigten, theils ihm als blinde Werkzeuge zu dienen gewohnten Biſchöfe dazu bewegen, daß ſie ſich mit ihm vereinigten, über die Lehren und Schriften des Origenes das Verdammungsurtheil auszuſprechen und das Leſen derſelben zu verbieten. Da die Mönche ſich zum blinden Gehorſam gegen dieſe Beſchlüſſe nicht verſtehen

niſtiſchen Mönche, der Biſchof Palladius von Helenopolis in Bithynien, den Hergang der Sache in ſeiner dialogiſchen Darſtellung der Lebensgeſchichte des Chryſoſtomus opp. Chrysost. ed. Montf. T. XIII. Die Erzählung des Sozomenus VIII, 12 dient zur Beſtätigung der erſteren, denn ſie ſcheint dieſe als die urſprüngliche vorauszuſetzen. Nach der Erzählung des Sozomenus nämlich ſoll Theophilus von dem Iſidor einen Theil einer großen Summe Geldes, welche ihm gegeben worden, verlangt haben, um ſie auf die Kirchengebäude zu verwenden. Iſidor aber ſoll ihm dies abgeſchlagen haben, weil es beſſer ſei, das Geld für die lebendigen Tempel Gottes zu gebrauchen. Zwar führt auch dieſe Erzählung zu derſelben Quelle zurück, den origeniſtiſchen Mönchen, von denen der Bekannte des Sozomenus es gehört hatte. Aber die Prädikate, welche Iſidorus dem Theophilus giebt, machen die Sache wohl glaublich. Iſidorus von Peluſium leitet auch Alles aus der Feindſchaft des Theophilus gegen den andren Iſidorus ab: „Τὴν περὶ τὸν ἐμοὶ ὁμώνυμον ἀπέχθειαν καὶ δυσμένειαν.“ Was noch von andren Urſachen der Feindſchaft des Theophilus erzählt wird, kann den erſten Anlaß zu ſeiner veränderten Stimmung gegen Iſidorus gegeben haben.

1) Sulpicius Severus nennt Dial. I, 6. mehrere Synoden.

wollten, gebrauchte Theophilus ihren Ungehorſam zum Vorwande, um ſich von dem Präfekten von Ägypten bewaffnete Mannſchaft gegen dieſelben geben zu laſſen. [1]) Sie wurden in ihren friedlichen Zellen, in denen ſie ſeit einer langen Reihe von Jahren ſtill und ruhig gelebt hatten, überfallen, gemißhandelt und zur Flucht genöthigt. Achtzig dieſer Verfolgten flohen aus ihrer Einöde von einer Stätte zur anderen; aber nirgends konnten ſie Aufnahme finden, da Theophilus nach allen Orten ihnen ſeine von heftiger Leidenſchaft und boshafter Argliſt eingegebenen Briefe nachſchickte, in denen er manche Übertreibungen ſchwärmeriſcher Ascetik, die er ihnen früherhin gern verziehen hatte, benutzte, um ſie als gefährliche, wilde Schwärmer verdächtig zu machen. Endlich beſchloſſen ſie bei dem Kaiſerhof zu Conſtantinopel Hülfe zu ſuchen, auch in der Hoffnung, daß die bekannte chriſtliche Menſchenliebe des durch ſeinen rückſichtsloſen Eifer gegen alles Unrecht nicht minder als durch ſeine glänzende Beredſamkeit berühmten Biſchofs der Reſidenz, des Johannes Chryſoſtomus, [2]) ihnen zur Schutzwehr gegen die ungerechte Wuth ihrer Feinde gereichen werde. Ehe wir nun der Entwickelung der Begebenheiten weiter folgen, müſſen wir auf das Leben des großen Mannes, der ſo in die Theilnahme an dieſen Streitigkeiten hineingezogen wurde, einen Blick werfen.

Er war im J. 347 zu Antiochia geboren worden. Seine fromme Mutter Anthuſa, die früh als Wittwe mit ſeiner Erziehung ſich allein beſchäftigte, war für ihn das, was die Monica für den Auguſtin war. Aber der in das kindliche Gemüth geſtreute Same des Glaubens wurde bei ihm nicht wie bei dem Auguſtin durch das Vorherrſchen wilder Leidenſchaften lange unterdrückt gehalten, und er konnte ohne

1) Sulpicius Severus, der ſich damals in dieſen Gegenden aufhielt, ſagt Dialog. I. c. 7: Scaevo exemplo ad regendam ecclesiae disciplinam praefectus assumitur."

2) Wie ihm die Bewunderung ſeiner Beredtſamkeit bald den letzten Beinamen gab.

ſo heftige Stürme und Kämpfe in ſeiner milderen Gemüthsart auf eine ruhigere und allmälichere Weiſe, unter mancherlei fördernden Einflüſſen ſich entwickeln.[1]) Durch reiche innere Erfahrung lebte er ſich in das Verſtändniß der heiligen Schrift hinein, und die Grundſätze einer beſonnenen grammatiſch-logiſchen Auslegung lehrten ihn den Geiſt der Schrift aus dem Buchſtaben auf die rechte Weiſe ableiten. Seine tiefe und einfache, fruchtbare homiletiſche Behandlungsweiſe der heiligen Schrift läßt erkennen, wie viel ihm die reiche chriſtliche Erfahrung und die beſonnene Auslegungskunſt der antiocheniſche Schule genützt hatte, und wie Beides bei ihm zuſammenwürkte.

Durch das Studium der Alten gewann er eine harmoniſche Geiſtes- und Sprachbildung, welche durch das göttliche Lebensprincip des Evangeliums bei ihm verklärt wurde. Ein Herz voll von der Liebe, die aus dem Glauben fließt, gab ſeiner natürlichen, durch das Studium der Alten gebildeten Beredtſamkeit das, was ſie beſeelte.

Der ſo für das Predigtamt gebildete Mann würkte zwölf Jahre, vom J. 386 an, mit glühendem Eifer als Presbyter unter dem Biſchof Flavian von Antiochia, und dieſer hatte ihm beſonders wegen der ihn auszeichnenden Gaben die Sorge für den Religionsunterricht und die Erbauung der Gemeinde übertragen. Die von ihm dort gehaltenen Predigten zeigen, wie ſehr er es ſich angelegen ſeyn ließ, nicht Formelnrechtgläubigkeit, ſondern lebendiges Chriſtenthum zu befördern, die Nichtigkeit alles äußerlichen Scheinchriſtenthums darzuthun und das Vertrauen auf ein ſolches zu Schanden zu machen. Mit rückſichtsloſer Freimüthigkeit ſprach er gegen das herrſchende Verderben in allen Ständen, auch wenn ſolches unter chriſtlichem Schein ſich darſtellte. Zu Antiochia hatte er ſich die Liebe Vieler, denen ſeine Würkſamkeit zum Segen gereichte, erworben, und der Haß Einzelner, die ſich durch ſeine Predigten zu

---

1) Wie wir ſchon oben, S. 1228, bemerkt haben.

ſehr getroffen fühlten, konnte ihm unter dieſen Verhältniſſen nicht ſchaden.

Aber ein zwar größerer und glänzenderer, doch weit gefährlicherer und unruhigerer Würkungskreis eröffnete ſich ihm, da der am kaiſerlichen Hof damals Alles vermögende Eutropius, der einſt als Zuhörer einer ſeiner Predigten durch ſeine Beredtſamkeit entzückt worden, die Veranlaſſung dazu gab, daß er im J. 397 als Biſchof nach Konſtantinopel berufen wurde. Gefährlicher war dieſer Würkungskreis beſonders für einen Mann von ſeiner, alles Ungöttliche ohne Rückſicht zu ſtrafen gewohnten Freimüthigkeit, einen Mann, der im Unwillen über das Böſe, in dem Eifer für unterdrückte Unſchuld nicht leicht ſeine Worte nach den Regeln der Klugheit abmeſſen konnte. Die Art, wie er den biſchöflichen Staat einſchränkte, um das Erübrigte für Wohlthätigkeitsanſtalten zu gebrauchen, mißfiel den glanzliebenden Konſtantinopolitanern und erregte die Unzufriedenheit Derjenigen, welche ihr ſelbſtſüchtiges Intereſſe dadurch verletzt ſahen. Weltlich geſinnte Geiſtliche und Mönche, die er an ihre Pflicht erinnerte, wurden ſeine Feinde. Bei einer Kirchenviſitation, welche er auf Veranlaſſung einer ſtreitigen Angelegenheit und eingelaufener Beſchwerden im Sommer des J. 400 zu Epheſus vornehmen mußte, trug er durch die Strenge, mit der er den wegen des vorherrſchenden weltlichen Intereſſes ſo oft verletzten Kirchengeſetzen Anſehn zu verſchaffen wußte, viel dazu bei, die Zahl jener ſeiner Feinde, zumal in der höheren Geiſtlichkeit, noch größer zu machen. Dabei mag es wohl ſeyn, daß er ſich in einzelnen Momenten heftiger Aufwallung von dem Feuer eines, wenngleich aus reiner Quelle herrührenden Unwillens gegen das Schlechte zu weit fortreißen ließ, daß er, um das Gute zu fördern und das Schlechte zu ſtrafen, raſch durchgreifend, die beſtehenden Formen nicht immer genug ehrte. Wohl mag er auch zuweilen ſeinem Archidiakonus Serapion, einem Manne von leidenſchaftlicher Gemüthsart, zu großes Vertrauen geſchenkt und zu manchen nicht genug

überlegten Schritten durch den Einfluß deſſelben ſich haben fortreißen laſſen.

Nicht minder mußte er die Mächtigſten des Hofes auf mannichfache Weiſe gegen ſich reizen, durch die Art, wie er die herrſchenden Laſter ſtrafte, und wie er der Unſchuld gegen ihre Unterdrücker ſich annahm. Eutropius ſelbſt, der ſeine Macht zum Unglück Vieler auf die übermüthigſte Weiſe mißbrauchte, wurde zuerſt ſein heftiger Feind; aber, da die weiſſagenden Warnungen des allein treu es mit ihm meinenden Mannes zur Wahrheit geworden und er ſich im Gipfel des Unglücks von Allen verlaſſen ſah, war Chryſoſtomus am Altar der Kirche, zu dem der von wüthenden Schaaren Verfolgte ſich geflüchtet hatte, ſein einziger Beſchützer.

Die herrſchſüchtige, habſüchtige Kaiſerin Eudoxia wurde oft von Rachſucht gegen den Chryſoſtomus ergriffen, und ſie drohte ihm das Ärgſte, wenn ſie ſich durch manche Äußerungen in ſeinen Predigten getroffen glaubte, wenn er Waiſen und Wittwen gegen ihre oder ihrer Günſtlinge Habſucht und Rachſucht beſchützte, dem Unrecht, das von ihr ausging, ſich widerſetzt, zu ihrem Gewiſſen mit dem rückſichtsloſen Ernſt ſeines Berufs geſprochen hatte. So hatte ſich zu Konſtantinopel eine Parthei von ſchlechtgeſinnten Geiſtlichen und Großen, Männern und Frauen, gegen den Mann von wahrhaft frommem und großem Herzen gebildet, und zuweilen ſtand an der Spitze dieſer Parthei die Kaiſerin ſelbſt, die ſich freilich auch oft, von abergläubiger Furcht ergriffen, mit dem verehrten Biſchof wieder verſöhnte.

Gerade während einer ſolchen Zwiſchenzeit, da ſich Chryſoſtomus in einem guten Vernehmen mit der Kaiſerin befand, kamen jene Mönche zu Konſtantinopel an. Sie flehten den Patriarchen um ſeinen Schutz an, indem ſie ihm erklärten, daß wenn er ihnen denſelben abſchlage, ſie ſich genöthigt ſehen würden, unmittelbar an den Kaiſer ſich zu

wenden. Chryſoſtomus wußte,[1]) was ihm die chriſtliche Liebe gebot, mit den Rückſichten der chriſtlichen Klugheit zu vereinigen. Er wünſchte und hoffte auf die mildeſte Weiſe die Sache beizulegen, indem er durch ſeine Vermittelung die Unglücklichen mit dem Theophilus zu verſöhnen ſuchte, und deshalb mußte er aber auch Alles vermeiden, was den von Seiten ſeiner Leidenſchaftlichkeit ihm wohl bekannten Mann beleidigen konnte. Er nahm die Mönche freundlich auf, er wies ihnen eine Wohnung an, und eine der frommen Frauen, welche unter ſeiner Leitung ihr Vermögen oder ihrer Hände Arbeit den Werken chriſtlicher Liebe zu widmen pflegten, ſorgte für ihren leiblichen Unterhalt. Aber die Achtung vor den Kirchengeſetzen bewog ihn, ſie als Solche, die von ihrem Biſchof excommunicirt worden, zur Communion nicht zuzulaſſen. Er bat in einem Briefe, den er ihretwegen an den Biſchof Theophilus ſchrieb, dieſen auf das dringendſte, ihm zu Gefallen den Mönchen zu verzeihen. Aber Theophilus ſchickte, ſtatt darauf einzugehen, Ankläger gegen die Mönche nach Konſtantinopel. Dieſe ſetzten nun auch ihrerſeits eine Menge ärgerlicher Beſchuldigungen gegen ihren Biſchof auf. Chryſoſtomus berichtete dies an Theophilus, indem er ihm meldete, daß er die Mönche nicht werde davon abhalten können, an den Kaiſer ſelbſt mit ihren Klagen ſich zu wenden. Theophilus wurde dadurch um deſto mehr gereizt, da ihm unterdeß durch Solche, welche gern Zwietracht zwiſchen ihm und Chryſoſtomus ſtiften wollten, die falſche Nachricht gegeben worden war, daß er die Mönche zur Communion zugelaſſen und dadurch das zu Alexandria über ſie ausgeſprochene Urtheil für nichtig erklärt habe. Er erinnerte ihn alſo in ſeiner Antwort daran, daß dem fünften Canon des niceniſchen

1) Wenn wir dem Berichte des Biſchofs Palladius von Helenopolis, der freilich als befangener Freund des Chryſoſtomus ſchrieb, glauben dürfen, der jedoch, wenn gleich Manches allein berichtend, wenigſtens zum Theil durch die Erzählungen des Sokrates und Sozomenus beſtätigt wird.

Concils zufolge [1]) jeder Biſchof verpflichtet ſey, die von einem andren ausgeſprochene Excommunication als gültig anzuerkennen, bis durch eine neue Unterſuchung die Ungerechtigkeit jenes Urtheils erwieſen worden, welche Unterſuchung aber nur von einer Synode des Kirchenſprengels, in dem die Sache vorgefallen, vollzogen werden könne. Freilich war durch dies Geſetz für ſolche Fälle, wie dieſer, ſchlecht geſorgt: denn wie konnten die armen Mönche in dem Kirchenſprengel des Theophilus, wo Alles ſo ſehr von ihm abhängig war, ein gerechtes Gericht unter den Biſchöfen zu finden hoffen? Chryſoſtomus ſuchte ſich nun aus der ganzen Sache herauszuziehen. Aber die Mönche benutzten einen günſtigen Augenblick, um der Kaiſerin Eudoxia eine Bittſchrift vorzulegen, in welcher ſie darauf antrugen, daß der Biſchof der Reſidenz zum Richter in dieſer Angelegenheit ernannt und Theophilus vor deſſen Richterſtuhl zu erſcheinen genöthigt werden ſollte. Die Kaiſerin, bei der Aberglaube und Unſittlichkeit in einander würkten, rechnete viel auf den Segen ſolcher Mönche, und um dieſen ſich zu verſchaffen, nahm ſie daher die Bittſchrift an, und leicht konnte ſie von ihrem Gemahl, über den ſie Alles vermochte, die Erfüllung der Bitte auswürken. Theophilus wurde nach Konſtantinopel berufen, wo eine Synode unter dem Vorſitze des Patriarchen über ihn richten ſollte.

Von nun an erhielt die Sache eine ganz andere Wendung. Wie der Kampf mit den Origeniſten dem Theophilus bisher nur Vorwand und Mittel geweſen war, um an den Mönchen Rache zu nehmen, ſo trat jetzt auch dieſer Zweck in den Hintergrund und Alles mußte von jetzt an dem Hauptzweck dienen, ſeine gekränkte Ehre an dem Chryſoſtomus zu rächen und dieſen zu ſtürzen. Dazu konnte es einem Manne von ſeinem Charakter, und bei ſolchen Men-

---

1) Vergl. die Erzählung des Palladius mit den Worten des Chryſoſtomus ſelbſt in ſeinem erſten Briefe an den römiſchen Biſchof Innocenz, §. 2.

ſchen, wie diejenigen waren, die den Chryſoſtomus umgaben, an Mitteln nicht fehlen.

Er knüpfte mit den Feinden des Chryſoſtomus unter den angeſehenen Geiſtlichen und Laien zu Konſtantinopel Verbindungen an, und er ſuchte den Mann, der durch ſein hohes Alter und durch ſeinen Eifer für Rechtgläubigkeit unter den Biſchöfen ſo viel galt, den Biſchof Epiphanius als Werkzeug für ſeine Abſichten zu gebrauchen. Außer den Circularſchreiben, welche er an alle orientaliſche Biſchöfe erließ, um ſie zur Einſtimmung in die Beſchlüſſe jenes ägyptiſchen Concils gegen den Origenes aufzufordern, erließ er noch ein beſonderes Schreiben an den Epiphanius, um den in ſolchen Dingen ſo reizbaren und ſo leichtgläubigen Eifer des alten Mannes in Bewegung zu ſetzen. Zwar ließ er in dieſem Briefe durchaus nichts Nachtheiliges gegen Chryſoſtomus einfließen; aber er machte ihn aufmerkſam auf die drohende Gefahr, da die mit neuer Wuth für die Ketzerei eifernden Mönche [1]) ſich nach Konſtantinopel begeben hätten, um, wenn ſie könnten, neue Gefährten ihrer Gottloſigkeit zu den älteren zu gewinnen. [2]) Deshalb forderte er ihn dringend auf, daß er die Biſchöfe ſeiner Inſel zur Verdammung des Origenes und der origeniſtiſchen Ketzerei verſammeln, mit denſelben ein Synodalſchreiben dieſes Inhaltes an den Patriarchen von Konſtantinopel erlaſſen und auch die Biſchöfe von Iſaurien und Pamphylien wie die übrigen benachbarten Biſchöfe von dieſer Sache in Kenntniß ſetzen möge.

Epiphanius folgte ſogleich dieſer Aufforderung, und er hielt im Jahre 401 das Concil zur Verdammung des Origenes; aber Chryſoſtomus zeigte ſich gar nicht geneigt, an jenen Maßregeln des blind verketzernden Eifers Theil zu nehmen. Die kalte Aufnahme, welche dieſe Mittheilungen bei ihm fanden, wurde nun von dem Theophilus deſto mehr

1) Calumniatores verae fidei novo pro haeresi furore bacchantes.

2) Ut et novos, si quos valuerint, decipiant, et veteribus suae impietatis sociis conjungantur.

benutzt, um ihn ſelbſt der origeniſtiſchen Ketzerei verdächtig zu machen. Er ſuchte den Epiphanius zu überreden, daß es nothwendig ſey, zu Konſtantinopel ſelbſt, wo immer viele Biſchöfe ſich zuſammenfanden, eine Synode gegen die origeniſtiſche Ketzerei zu verſammeln, und dieſe ſollte das Werkzeug zum Sturz des Chryſoſtomus werden. Epiphanius kam von Biſchöfen ſeines Kirchenſprengels begleitet im J. 402 nach Konſtantinopel. Chryſoſtomus bewies ihm alle Ehrerbietung und that alles Mögliche, um ihn umzuſtimmen. Aber Epiphanius wollte ſich in keine Gemeinſchaft mit ihm einlaſſen, wenn er nicht dem Verdammungsurtheil gegen Origenes beitreten und den Mönchen ſeinen Schutz entziehen würde. Zu Beidem konnte ſich Chryſoſtomus nach ſeinem Gewiſſen nicht verſtehen. Epiphanius ging nun in ſeinem blinden Eifer immer weiter, er erlaubte ſich manche Verletzung der Formen des Kirchenrechts, über die er ſich in ſolchen Fällen hinwegzuſetzen pflegte. Aber wohl mochte eine Unterredung mit einigen der verfolgten Mönche und und manches Andere ihn ahnen laſſen, daß die Sache, der er diente, nicht ſo rein ſey — und ſein Eifer war immer, wenn auch ein der Beſonnenheit und Einſicht durchaus ermangelnder, doch ein redlicher. Er war nur unbewußtes Werkzeug der ſchlechten Abſichten, und daher wurde er jetzt an der Sache irre. Er verließ Konſtantinopel, ohne die Ankunft der übrigen Biſchöfe, die ſich zu gleichem Zwecke hier vereinigen ſollten, abzuwarten, und er ſagte zum Abſchiede den ihn zum Hafen begleitenden Biſchöfen: „Ich laſſe euch die Reſidenz, den Hof und die Heuchelei.“ [1])

Nachdem nun Theophilus in Einverſtändniß mit der gegen den Chryſoſtomus feindſelig geſinnten Parthei und mit der von Neuem gegen ihn eingenommenen Kaiſerin Alles genugſam vorbereitet hatte, um einen glücklichen Erfolg ſeiner Machinationen hoffen zu können, kam er ſelbſt im J. 403 nach Konſtantinopel, nicht um, wie es anfangs beabſichtigt

---

1) Ἀφίημι ὑμῖν τὴν πόλιν καὶ τὰ βασίλεια καὶ τὴν ὑπόκρισιν.

worden, als Beklagter, ſondern um als Richter zu erſcheinen. Da die begeiſterte Liebe des größten Theils der Gemeinde zu ihrem Biſchofe den Feinden deſſelben in der Stadt ſelbſt bei ihren argliſtigen Unternehmungen keine Sicherheit gewährte, ſo verſammelte Theophilus an einem benachbarten Orte auf einem Landgute bei Chalcedon, welches unter dem Namen der Eiche bekannt war, eine Synode [1]) aus ſeinen Partheigängern unter den Biſchöfen, theils ſolche, die mit ihm gekommen, theils ſolche, die von ihm herbeigerufen, theils ſich aus mancherlei Urſachen zu Konſtantinopel zuſammengefunden hatten. Auf dieſer Synode war jetzt gar nicht mehr die Rede von der origeniſtiſchen Ketzerei, ſondern aus dem Munde feindſelig gegen den Chryſoſtomus geſinnter Menſchen, wie ſolcher unwürdigen Geiſtlichen und Mönche, welche durch ihn geſtraft worden, wurden Beſchuldigungen, welche ſich auf Thatſachen ganz anderer Art bezogen, gegen ihn angenommen. Dieſe Beſchuldigungen waren theils offenbare Erdichtungen oder Verdrehungen, wie man, ſie mit der uns bekannten Gemüthsart und Handlungsweiſe des Mannes vergleichend, nicht anders urtheilen kann, theils lagen denſelben ſolche Dinge zum Grunde, welche ihm vielmehr zur Ehre als zur Schmach gereichen mußten, und welche ſo gegen ihn zu gebrauchen nur von der unwürdigen Geſinnung ſeiner Gegner zeugte. Wie z. B. man ſich nicht ſchämte, weil er keine glänzende Tafel machte, wie andere Hofbiſchöfe, weil er zu Konſtantinopel ſeine eingezogene, einfache Lebensweiſe fortſetzte, und auch ſeiner ſchwachen Geſundheit wegen allein zu ſpeiſen pflegte, — die Beſchuldigungen gegen ihn anzunehmen, daß er durch die Gewohnheit, für ſich allein zu ſpeiſen, die Gaſtfreundſchaft aufhebe, daß er für ſich allein ein cyklopiſch ſchwelgeriſches Leben führe. [2]) Den meiſten Scheingrund zu An-

1) Daher bekannt unter dem Namen der σύνοδος πρὸς τὴν δρῦν.

2) Ὅτι τὴν φιλοξενίαν ἀθετεῖ, μονοσιτίαν ἐπιτηδεύων, ὅτι μόνος ἐσθίει, ἀσώτως ζῶν Κυκλώπων βίον. S. den Auszug der Akten bei Phot. cod. 59.

klagen mochte Chryſoſtomus gegeben haben, wenn er im Eifer für Strenge der Kirchenzucht in einzelnen Fällen die beſtehenden Formen des Kirchenrechts nicht genug geachtet, in frommem Unwillen ſich mancher zu heftigen Ausdrücke bedient hatte. Nur gegen mehrere Freunde des Chryſoſtomus machte man noch von der Beſchuldigung der origeniſtiſchen Ketzerei beſonders Gebrauch. Während daß dieſe Dinge vor jenem Concil verhandelt wurden, befand ſich Chryſoſtomus mitten unter vierzig angeſehenen, ihm befreundeten Biſchöfen aus verſchiedenen Gegenden des Orients, welche wußten, was die Kirche an ihm verlieren würde, und denen er Troſt und Muth einſprechen mußte. Als die Abgeordneten des Concils von der Eiche hier erſchienen, um ihn vor den Richterſtuhl deſſelben zu citiren, erklärten zwar jene Freunde des Chryſoſtomus das Gericht für ein unbefugtes, wozu ſie durch alle Formen des damaligen Kirchenrechts berechtigt waren, aber er ſelbſt war im Bewußtſeyn ſeiner Unſchuld bereit, vor dieſer Verſammlung wie vor jeder der ganzen Welt zu erſcheinen, wenn nur vier Biſchöfe, welche ſeine erklärten Feinde waren, [1]) aus der Zahl ſeiner Richter entfernt würden. Da ihm dieſe ſo billige Forderung nicht bewilligt wurde, weigerte er ſich, auch der dreimal wiederholten, durch einen kaiſerlichen Notar unterſtützten Vorladung Folge zu leiſten. Und die, durch eine Botſchaft des durch den Einfluß der Eudoxia feindſelig gegen ihn geſinnten Kaiſers zur Fällung des entſcheidenden Urtheils aufgeforderte Synode ſprach das Abſetzungsurtheil über ihn aus, weil er durch ſein Nichterſcheinen ſich ſelbſt für ſchuldig erklärt habe. Man war niederträchtig genug, noch dies hinzuzufügen: „Da unter den Beſchuldigungen gegen Chryſoſtomus ſich auch die Anklage des Majeſtätsverbrechens befinde (was ſich ohne Zweifel auf die Be-

---

1) Auch der unbefangene Iſidorus von Peluſium ſagt I, 152., daß Theophilus den Chryſoſtomus geſtürzt habe, *τέσσαρσι συνέργοις ἢ μᾶλλον συναποστάταις ὀχυρωθείς.*

ſchuldigung, daß er die Ehre der Kaiſerin beleidigt habe, bezog), und da es den Biſchöfen nicht zukomme, ſolche Dinge zu unterſuchen, ſo möge der Kaiſer ſelbſt dafür ſorgen, daß er, wenn auch mit Gewalt, aus der Kirche entfernt und wegen jenes letzten Verbrechens zur Strafe gezogen werde."

Doch theils religiöſe Bedenklichkeiten, theils die Furcht vor den Bewegungen des Volks, welches Tag und Nacht die Wohnung des Biſchofs und die Kirche umgab, beides zuſammengenommen hielt den Kaiſer davon zurück, ſogleich Gewalt anzuwenden. Und Chryſoſtomus wollte ſein Amt nicht freiwillig verlaſſen; denn er betrachtete ſeine Verbindung mit der ihm vom Herrn anvertrauten Gemeinde als eine ſolche, welche nur durch die Gewalt, der er weichen müßte, aufgelöſt werden könnte. Er hielt unterdeſſen an die Verſammelten eine feurige Anrede voll hochherzigen Glaubensmuthes, doch nicht mit aller Selbſtbeherrſchung und Beſonnenheit, ſo daß ihm manches Wort entfuhr, das die reizbaren Gemüther der Konſtantinopolitaner noch mehr in Bewegung ſetzen konnte. Nun aber, da eine ſolche Würkung erfolgte, zeigte Chryſoſtomus, wie fern es ſeiner chriſtlichen Selbſtverläugnung lag, für einen perſönlichen Vortheil, was er leicht gekonnt hätte, dieſe Aufregung benutzen zu wollen; denn als er hörte, daß würklich Gewalt gegen ihn gebraucht werden ſolle, und er alſo durch dieſe ſein Gewiſſen freigeſprochen glaubte, ſuchte er, um Unruhen zu verhüten, am Mittage des dritten Tages, ohne daß es die Menge bemerkte, aus der Kirche zu entkommen, und er wurde ins Exil abgeführt. Nur erſt ſeit wenigen Tagen war er von Konſtantinopel entfernt, als ſchon ein Abgeordneter mit einem Brief voll Betheuerungen von der Kaiſerin ankam, um ihn zur Rückkehr aufzufordern; denn ein Erdbeben, das man als Zeichen des göttlichen Zorns zu betrachten gewohnt war, und der dadurch noch mehr angeregte Unwille des ohnehin durch den übermüthigen Triumph ſeiner Gegner erbitterten Volkes hatten die Kaiſerin in Beſtürzung und Gewiſſensangſt verſetzt.

Mit allgemeiner, laut bezeugter Freude wurde Chryſoſtomus von der Gemeinde wiederaufgenommen. Er wollte zwar ſein Amt nicht eher wieder antreten, als bis er durch eine geſetzmäßig verſammelte Synode feierlich gerechtfertigt worden wäre; aber die Liebe zur Gemeinde nöthigte ihn, den biſchöflichen Thronos gleich wiedereinzunehmen und von dieſem herab den biſchöflichen Segen zu ertheilen. Doch wurde ihm die Veranſtaltung einer Synode verſprochen, und er hörte nicht auf, darauf zu dringen, bis ſeine auf einer ſo unſichern Grundlage ruhenden Verhältniſſe wieder eine ganz andere Wendung erhielten. Es konnte nicht fehlen, daß die eitle und herrſchſüchtige Kaiſerin durch die rückſichtsloſe Freimüthigkeit des Chryſoſtomus bald wieder zum Unwillen gegen ihn gereizt wurde. Es geſchah dies, nachdem er nur eine Ruhe von zwei Monaten genoſſen hatte. Die Veranlaſſung war dieſe.

Vor dem Palaſte, in welchem ſich der Reichsſenat verſammelte, war der Kaiſerin Eudoxia eine prächtige ſilberne Bildſäule geſetzt worden. Die Einweihung derſelben wurde wie gewöhnlich mit lärmenden, oft unanſtändigen und an das Heidniſche anſtreifenden Feſtlichkeiten vollzogen. Der Platz, wo dies vorfiel, war der Hauptkirche ſo nahe, daß die Andacht der Verſammelten dadurch geſtört werden mußte, und es geſchah vielleicht gerade an einem Feſttage. Wir haben von dem Hergang dieſer Sache nicht genug beſtimmte Berichte, um mit Sicherheit darüber entſcheiden zu können, ob Chryſoſtomus durch ſeine natürliche Wärme ſich verleiten ließ, Manches anders zu thun, als es die Beſonnenheit von ihm verlangte, ob er von dem Gefühl des Unrechts hingenommen gleich von Anfang an, oder erſt nachdem er vergeblich andere Schritte bei der Kaiſerin verſucht hatte, in einer Predigt ſich heftig ausſprach gegen dieſe Mißbräuche. Da dies der Eudoxia wohl auch übertrieben berichtet wurde, ſo begann ſie von Neuem mit den Feinden des Chryſoſtomus ſich zu verbinden, und dieſer ſoll nun durch den Unwillen über dieſe erneuten Machinationen ſich

haben fortreißen laſſen (wenn uns anders ſeine Worte in ihrer urſprünglichen Geſtalt berichtet worden), eine Predigt, vielleicht an dem Feſte, das dem Andenken an den Märtyrertod Johannes des Täufers geweiht war, mit den Worten zu beginnen: „Von Neuem wüthet die Herodias, von Neuem tanzt ſie, von Neuem ſucht ſie das Haupt des Johannes auf der Tafel zu empfangen.“

Als dies der Kaiſerin ſo hinterbracht wurde, überließ ſie ſich ganz ihrer Rachſucht, und ſie konnte leicht dem ſchwachen Arkadius die Sache ſo darſtellen, daß er zur Unterdrückung des Chryſoſtomus die Hand bot. Die Synode, welche Theophilus von Alexandria aus leitete, wurde als Werkzeug dazu gebraucht. Man benutzte nach deſſen Rath, ohne ſich auf die früheren Beſchuldigungen gegen den Chryſoſtomus weiter einzulaſſen, das von dem antiochениſchen Concil im J. 341 erlaſſene Geſetz, welches man immer nur dann gelten ließ, wann und ſo viel als das augenblickliche Intereſſe es erforderte, das Geſetz, daß der Biſchof, welcher von einer Synode entſetzt und nicht durch ein anderes kirchliches Gericht, ſondern durch die weltliche Macht in ſein Amt wieder eingeſetzt worden, für immer zur Verwaltung eines ſolchen Amts unfähig ſein ſollte. Von ſeinem Amt entſetzt, wurde Chryſoſtomus im Juni des Jahres 404 ins Exil abgeführt.

In einer Reihe von Leiden, welche ihn einem verklärten Ende entgegenführten, erhielt er alle Gelegenheit, die Größe, Kraft und Ruhe einer von dem Glauben an das Evangelium ganz durchdrungenen Seele zu offenbaren. Nach einer langen mühſeligen Reiſe, auf welcher er von der Leidenſchaft und von dem Fanatismus ſeiner Feinde noch viele Schmach und Verfolgung erdulden mußte, kam er an dem Ziele ſeines Exils, in der verödeten Stadt Cucuſus an der Gränze von Armenien, Iſaurien und Cilicien, an. Von dem rauhen Himmelsſtriche, von den wiederholten drohenden Verwüſtungen der angränzenden iſauriſchen Räuberhorden hatte er hier viel zu leiden; aber ſtatt daß er des Troſtes bedurft

hätte, war er es, der ſeinen Freunden zu Conſtantinopel durch Worte voll hoher Zuverſicht und Glaubenskraft, Muth und Freudigkeit mittheilte. Von hier aus leitete er die ihm ergebene Gemeinde zu Conſtantinopel, von hier aus war er die Seele der frommen Unternehmungen ſeiner Freunde, z. B. für die Ausbreitung des Evangeliums unter den Perſern und Gothen. Er war bereit, mit einem Manne, der zu ſeiner Verurtheilung mit beigetragen hatte, mit dem Biſchof Maruthas aus Meſopotamien,[1]) ſich zu einem ſolchen Zwecke zu verbinden, den erſten Schritt zur Verſöhnung zu thun; und auch als Maruthas dieſem nicht entgegenkam, forderte Chryſoſtomus doch ſeine Freunde auf, Alles zu deſſen Unterſtützung zu thun. Durch das Beiſpiel der Liebe, durch geiſtlichen Rath und Lehre wurde er ſegensreich für die ganze Gegend, in der er wohnte. Ein ſolches Licht läßt ſich nicht unter den Scheffel ſetzen, es mußte leuchten, wo es war, und Chryſoſtomus fand immer größere Theilnahme, beſonders von Seiten der römiſchen Kirche, deren Biſchof Innocenz ſich auf das Nachdrücklichſte für ihn erklärte. Dadurch wurde die Eiferſucht und Rachſucht ſeiner Feinde von Neuem angeregt: ſie mußten fürchten, daß es den Freunden des Chryſoſtomus endlich doch gelingen könnte, ihn wieder nach Conſtantinopel zurückzuführen. Dies wollten ſie verhindern und den Chryſoſtomus endlich ganz in Vergeſſenheit bringen. Im Sommer des Jahres 407 wurde er in ein neues Exil, nach einer der äußerſten Grenzen des oſtrömiſchen Reiches, nach der mitten unter Barbaren gelegenen öden Stadt Pityus im Pontus abgeführt. Den Mühſeligkeiten der langen, beſchwerlichen Reiſe unterlag ſein durch die früheren Leiden ſehr erſchöpfter Körper. Er ſtarb unterwegs bei der Stadt Comanum im Pontus mit vollem ruhigen Bewußtſein und mit heiterem Hinblick in ein ewiges Leben. Die Worte, welche er in den Zeiten ſeiner Ruhe ſeinen Zuhörern oft ans Herz gelegt, die er in ſeinen Lei-

1) S. oben S. 226.

den ſich und ſeinen Freunden als Quelle alles Troſtes oft vorgehalten hatte, die Worte Hiobs: Geprieſen ſei Gott für Alles (Δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκεν!) machten den würdigen Beſchluß eines Gott geweihten und unter allen Kämpfen und Leiden Gott ergebenen Lebens.

Des Andenken dieſes Märtyrers konnte aber in den Gemüthern der Menſchen, auf die er mit göttlicher Kraft gewürkt hatte, durch keine irdiſche Macht vertilgt werden. Es blieb eine abgeſonderte Parthei von Johanniten zu Conſtantinopel, welche die Abſetzung des Chryſoſtomus als ungültig betrachteten und Keinen, der zu ſeinem Nachfolger eingeſetzt wurde, als ihren Biſchof anerkennen wollten. Sie hielten an den Sonn- und Feſttagen ihre Privatverſammlungen, welche von den mit ihnen gleichgeſinnten Geiſtlichen, von denen ſie ſich allein die Sakramente verwalten ließen, geleitet wurden. Da ſich unter dieſer Parthei auch Viele aus dem leidenſchaftlichen conſtantinopolitaniſchen Volk befanden, und dieſe durch Verſuche zu ihrer gewaltſamen Unterdrückung noch mehr angereizt wurden, ſo mußten manche blutige Unruhen erfolgen. Dieſe Spaltung verbreitete ſich noch weiter in der Kirche, denn auch andere Biſchöfe und Geiſtliche, welche gegen die Ungerechtigkeit des über den Chryſoſtomus ausgeſprochenen Urtheils proteſtirten und ſein Andenken zu ehren fortfuhren, wurden in dieſe Spaltung verflochten. Sie fanden Unterſtützung bei der römiſchen Kirche, welche ſich ſtets nachdrücklich für die Unſchuld des Chryſoſtomus erklärte. Der zweite Nachfolger des Letzteren, der Biſchof Attikus, that den erſten Schritt zur Verſöhnung, indem er in dem Kirchengebete für die verſtorbenen rechtgläubigen Biſchöfe auch ſeinen Namen wieder beſonders erwähnen ließ. Er kam mit dem Patriarchen Theophilus von Alexandria überein, eine allgemeine Amneſtie an alle Anhänger des Chryſoſtomus unter den Geiſtlichen zu bewilligen. [1]) Die größere Spaltung in der Kirche wurde

---

1) S. Socrat. VII, 25. Synes. ep. 66 ad Theophilum.

auf dieſe Weiſe beigelegt; aber zu Conſtantinopel erhielt ſich doch noch immer eine kleine Parthei von Johanniten. Erſt dem Patriarchen Proklus gelang es, auch dort der Spaltung ganz ein Ende zu machen. Da er nämlich im J. 438 von dem Kaiſer Theodoſius II. auswürkte,[1]) daß die Gebeine des Chryſoſtomus nach Conſtantinopel zurückgebracht und dort mit glänzender Feier beſtattet wurden, ſo ließ der Reſt der Johanniten durch dieſe dem Andenken des geliebten Biſchofs geleiſtete Genugthuung ſich bewegen, an die herrſchende Kirche ſich wieder anzuſchließen.

Übrigens war dies leidenſchaftliche, gewaltſame Verfahren zur Unterdrückung der origeniſtiſchen Lehren vielmehr dazu geeignet, den Eifer für dieſelben, ſtatt ihn zu dämpfen, noch mehr anzuregen.[2]) Diejenigen, welchen, wie einem Theophilus, der Eifer gegen die originiſtiſche Ketzerei doch nur zum Vorwand diente für die Befriedigung ihrer Leidenſchaften, waren daher auch in anderen Fällen, wo dieſe nicht ins Spiel kamen, weit duldſamer. Theophilus ſelbſt gab hiervon zehn Jahre ſpäter ein merkwürdiges Beiſpiel. Die Gemeinde zu Ptolemais, der Metropole von Pentapolis, Laien und Geiſtliche, wählten im J. 410 einſtimmig den Philoſophen S y n e ſ i u s aus Cyrene,[3]) der bisher nur, wo ihn das Beſte ſeines Vaterlandes in Anſpruch nahm, ſeine ſtille, den Studien geweihte Muße verlaſſen hatte, zu ihrem Biſchof. Der wahrheitsliebende Mann erklärte aber offen und ſo, daß es der Biſchof Theophilus ſelbſt erfahren ſollte, ſeine philoſophiſche Überzeugung ſtimme in vielen Punkten mit der Kirchenlehre nicht überein, und zu dieſer Differenz

---

1) Socrat. VII, 45.

2) Wie dies der Augenzeuge eines Theils dieſer Begebenheiten, Sulpicius Severus, bemerkte Dialog. I. c. 3: „Sive illud error est, ut ego sentio, sive haeresis, ut putatur, non solum reprimi non potuit multis animadversionibus sacerdotum; sed nequaquam tam late se potuisset effundere, nisi contentione crevisset.

3) S. ob. S. 209.

rechnete er Manches, was unter die origeniſtiſchen Ketzereien gezählt wurde, wie die Lehre von der Präexiſtenz der Seelen, ſeine abweichende Anſicht von der Auferſtehung, in welcher Hinſicht er ſich wahrſcheinlich noch weit mehr als Origenes von der kirchlichen Auffaſſung entfernte, da er dieſe Lehre nur als Symbol einer höheren Idee deutete. [1]) Syneſius wollte zwar, wie er erklärte, ſeine abweichende philoſophiſche Überzeugung dem Volke verſchweigen; denn er meinte nach ſeiner platoniſchen Unterſcheidung zwiſchen eſoteriſcher und exoteriſcher Religionslehre, daß die reine Wahrheit nie Volksglauben werden könne. Aber er wollte ſich auch nie dazu verſtehen, etwas mit ſeiner Überzeugung Streitendes ſelbſt zu lehren. [2]) Ohngeachtet dieſer offenen Erklärung trug Theophilus kein Bedenken, den alten Geiſtlichen in Ptolemais zu folgen, welche ſagten, es ſey zu erwarten, daß die Gnade des heiligen Geiſtes ihr Werk nicht unvollſtändig laſſen und den Mann, den ſie in dem Lebenswandel ſo weit geführt habe, auch in der Erkenntniß weiter führen werde. Und er ordinirte ihn zum Biſchof für dieſe Metropole.

Doch nicht alle Geiſtlichen, welche ſich in ihrer Überzeugung auf ähnliche Weiſe von der herrſchenden Kirchenlehre entfernten, waren ſo wahrheitsliebend wie Syneſius. Bei allem Streben, die Kirche gegen jede Abweichung von den herrſchenden Lehrbeſtimmungen zu verwahren, konnte man doch nicht in die innere Überzeugung Derjenigen blicken, denen man die kirchlichen Lehrämter anvertraute. [3]) Auch

---

1) *Ἱερόν τι καὶ ἀπόῤῥητον.*

2) *Οὐ στασιάσει μοι πρὸς τὴν γλῶτταν ἡ γνώμη.* S. ep. 105. ed. Basil. p. 358.

3) Bei der ſchlechten Art, wie die geiſtlichen Aemter oft beſetzt wurden, (ſ. den Abſchnitt von der Kirchenverfaſſung) konnte es geſchehn, daß in einer Zeit, in welcher auf die formelle Orthodoxie ein ſo großer Werth gelegt wurde, zu geiſtlichen Aemtern ſolche Menſchen gelangten, die ſich keiner Häreſie verdächtig gemacht hatten, weil ihnen alle Glaubensſachen überhaupt ganz gleichgültig waren, die aber in ihrem nicht

war ja noch durch kein ökumeniſches Concil der Gegenſatz gegen die eigenthümlich origeniſtiſchen Lehren ausgeſprochen worden, und bis auf den Kaiſer Juſtinian [1]) kannte man ja noch nicht das Mittel, ſich durch ein von den Geiſtlichen vor ihrer Ordination abzulegendes vorgeſchriebenes Glaubensbekenntniß gegen jede mögliche häretiſche Richtung bei denſelben zu verwahren. Daher finden wir denn manche Spuren davon, daß origeniſtiſche Lehren ſich unter Geiſtlichen und Mönchen im Orient auch nach dieſer Zeit noch fortpflanzten, [2]) und Manche waren thöricht genug, Lehrmeinungen, welche das Glaubensintereſſe ſo wenig berührten, in Predigten vorzutragen. [3])

Daher entſtand unter der Regierung des Kaiſers Juſtinian ein neuer heftiger Streit zwiſchen den Vertheidigern und den Gegnern der origeniſtiſchen Lehren unter den Mönchen in Paläſtina. [4]) Es geſchah nun durch die oben ent-

---

aus einer zweifelnden Verſtandesrichtung, ſondern aus fleiſchlicher Rohheit und gänzlicher Unſittlichkeit herrührenden Unglauben ſo weit gingen, daß ſie ſogar die Unſterblichkeit der Seele läugneten, und die doch kein Bedenken trugen, alle geiſtlichen Handlungen zu verrichten, indem ſie dieſelben nur als Erwerbsmittel betrachteten. S. Beiſpiele von ſolchen Presbyteren bei Isidor. l. III. ep. 235 u. 295.

1) S. o. S. 1016. Anm. 1.

2) S. z. B. Isidor. l. IV. ep. 163. Nili epp. I, 188—190. II, 191.

3) Wie die platoniſch-origeniſtiſche Lehre von der Präexiſtenz der Seelen, daß die Sonne eine höhere nach dem Bilde Gottes geſchaffene Intelligenz ſei, ſ. die angeführten Briefe des Nilus. Dieſer ſagt zu einem ſolchen Prediger: *Τί ἂν διαφέροι καπνῳδίας τὸ σὸν διάγγελμα, τὸ στασιοποιὸν τε καὶ ἀκερδές.* Der durch ſeine praktiſche Geiſtesrichtung ausgezeichnete Abt Iſidorus zeigt dieſe auch bei der Beurtheilung des Streits über den Urſprung der Seele. Die Vertheidiger der Lehre von der Präexiſtenz — meint er — müßten doch mit ihren Gegnern darin übereinkommen, daß der ſittliche Kampf zur Reinigung der Seele für die Rückkehr in ihren urſprünglichen Zuſtand erfordert werde, und er ſchließt daher: *Ἀφεμένοι τοίνυν τοῦ ζυγομαχεῖν περὶ τῶν ἀμφισβητησίμων, εἰς τὸ ὁμολογούμενον ἑαυτοὺς συνελάσωμεν.*

4) S. oben S. 1013. Es bildeten ſich damals unter den Origeniſten zwei Partheien, auf deren eigenthümliche Anſichten wir nur ſchließen

wickelten Umſtände, daß der Kaiſer Juſtinian in die Theilnahme an dieſen Streitigkeiten hineingezogen wurde, daß er ein ausführliches Edikt mit Auszügen aus den Schriften des Origenes, zur Verdammung dieſes großen Kirchenlehrers und der verzeichneten eigenthümlichen ketzeriſchen Meinungen deſſelben, erließ, und daß darauf ein unter dem Patriarchen Mennas im J. 541 verſammeltes Concil zu Conſtantinopel dieſe Verdammung beſtätigte und der origeniſtiſchen Lehre funfzehn Canones entgegenſtellte.

Nach alten Nachrichten, welche bis zu dem Zeitalter, in dem dieſe Begebenheiten ſich ereigneten, zurückgehen, ſoll auch das fünfte allgemeine Concil im J. 553 [1]) die Verdammung des Origenes und ſeiner Lehren erneut haben; und unter den Canones, mit denen das Concil beſchloſſen wurde in der achten Sitzung, [2]) handelt auch würklich der eilfte

---

können aus den ihnen beigelegten Namen, verglichen mit den Lehren des Origenes. Die Einen (ſ. Cyrill. Scythopolitan. vita S. Sabae §. 89. in Coteler. monumenta ecclesiae Graecae t. III.) wurden πρωτόκτισται oder τετραδῖται, die Andren ἰσόχριστοι genannt. Die erſteren hoben vermuthlich die origeniſtiſche Lehre (ſ. Bd. II. S. 1097 ff.) von der präexiſtirenden Seele Chriſti beſonders hervor. Jene Seele, mit welcher ſich der Logos zu verbinden gewürdigt, ſetzten ſie erhaben über alle andren Geſchöpfe, das πρῶτον unter den κτιστοῖς. Ihre Gegner beſchuldigten ſie, dieſe Seele durch ihre Apotheoſe den drei Perſonen der Dreieinigkeit gleich zu ſetzen und ſtatt einer τριάς eine τέτρας einzuführen. Die Andren hingegen hoben die origeniſtiſche Lehre von einer urſprünglichen Gleichheit bei nur numeriſcher Verſchiedenheit aller geſchaffenen Intelligenzen, und ſie betrachteten es als das letzte Ziel, daß Alles wieder zu jener Einheit zurückgeführt werde, und ſie ſagten daher, daß wie urſprünglich die Seele, welche vermöge ihrer treuen Willensrichtung in die unauflösliche Gemeinſchaft mit dem Logos aufgenommen worden, vor den übrigen als gleichartigen Intelligenzen nichts voraus gehabt habe, ſo auch zuletzt Alle zu derſelben Einheit gelangen würden. Daher beſchuldigte man ſie, ſich Chriſto gleich zu ſetzen. Gegen dieſe letzte Behauptung iſt der dreizehnte unter den Canones gegen die origeniſtiſchen Lehren gerichtet.

1) S. oben S. 1033.

2) S. Harduin. Concil. III, f. 198.

nach der Verdammung der von den älteren ökumeniſchen Concilien verdammten Häretiker von der Verdammung des Origenes. In dieſem Fall müßte man annehmen, daß die Häupter der origeniſtiſchen Parthei, welche den ganzen Dreikapitelſtreit angeſtiftet hatten,[1]) hier, wie früherhin, ihre Überzeugung zu verläugnen, ſich durch die Umſtände nöthigen ließen. Indeß ſteht doch der Gang der Verhandlungen auf dieſem Concil und das Schweigen anderer wichtiger Urkunden derſelben Zeit der Annahme, daß jenes Concil mit der Erneuerung des Verdammungsurtheils über den Origenes ſich beſonders beſchäftigt haben ſollte, entgegen.[2]) Die unläugbare frühzeitige Verwechſelung jener Synode unter dem Mennas mit dem fünften ökumeniſchen Concil, ſo wie der Wunſch von einem allgemeinen Concil eine recht feierliche Verdammung des Origenes zu haben, veranlaßte und beförderte dieſe Übertragung; und falls Origenes würklich, wenngleich nur beiläufig, neben den älteren Häretikern erwähnt worden, ſo gab dies jener Annahme eine gute Anſchließung. Nicht unmöglich wäre es aber auch, daß der Name des Origenes ſelbſt hier nur ein ſpäteres Einſchiebſel wäre. Mit dem Origenes ſoll jenes Concil auch ſogar über den Didymus und Evagrius[3]) das Verdammungsurtheil ausgeſprochen haben, und in dem Zeitalter Juſtinians konnte es allerdings wohl geſchehen, daß man über Namen, welche bisher von den Meiſten mit Verehrung genannt worden, das Anathema ausſprach. Aber die Glaubwürdigkeit dieſer Nachricht hängt von der Glaubwürdigkeit der anderen Nachricht ab, daß ſich jenes Concil beſonders mit dem Origenes beſchäftigt haben ſollte. Auf alle Fälle hatte es auf die ſpätere allgemeine Verketzerung des Origenes großen Einfluß, daß man einem ökumeniſchen Concil ſolche Beſchlüſſe zuſchrieb.

---

1) S. oben S. 1019 ff.

2) Vergl. Walch Geſchichte der Ketzereien und Spaltungen B. 8. S. 286. u. d. f.

3) S. oben S. 1285.

Anhang zur Lehrgeſchichte.

Sektengeſchichte.

Wir ſchließen die Geſchichte dieſer Periode mit der Schilderung der kleineren Sekten, welche im Kampfe mit der herrſchenden Kirche auftraten, ohne ſich, wie die früher erwähnten, aus den Lehrſtreitigkeiten herauszubilden. Es waren theils ſolche Sekten, welche aus den ſchon in der vorigen Periode gegebenen Keimen ſich von Neuem entwickelten, theils ſolche, welche erſt aus dem eigenthümlichen Zuſtande der Kirche in dieſer Periode hervorgingen. Solche Erſcheinungen des chriſtlichen Lebens ſind oft bedeutungsvolle Symptome von den Krankheiten des kirchlichen Lebens: ſie zeugen von tieferen Bedürfniſſen des religiöſen Geiſtes, welche ihre Befriedigung ſuchen; entgegengeſetzte Irrthümer oder an den Irrthum anſtreifende Richtungen, durch welche ſie hervorgerufen werden, verleihen ihnen ein theilweiſes Recht; ſie weiſen als Reactionen des chriſtlichen Bewußtſeyns, wenn auch mannichfach getrübte Reactionen, auf eine der Zukunft vorbehaltene reinere Reaction, einer ſolchen, welche einmal ſiegreich durchdringen wird, hin.

Wir bemerkten ſchon oben, daß weltlichgeſinnte Biſchöfe und Geiſtliche oft das ernſtere lebendige Chriſtenthum, ſtatt es zu pflegen und zu fördern, vielmehr, weil es gegen ihre Art zu leben und zu handeln einen ihnen läſtigen Gegenſatz bildete, auf alle Weiſe zu unterdrücken ſuchten. [1]) Ernſter geſinnte fromme Laien wurden von Solchen, als ihnen gefährliche Sittenrichter, [2]) verfolgt, aus der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen, oder ſie ſagten ſich ſelbſt von

---

1) S. oben S. 442.

2) Vergl. auch Isidor. l. V. ep. 131: *Λυττῶσι οἱ κυνῶν καὶ χοίρων βίον ἔχοντες κατὰ τῶν ἀποστολικῶν τὸν βίον.*

derſelben los, weil ſie meinten, daß ſolche mit Laſtern befleckte Menſchen nicht Organe für die Würkungen des heiligen Geiſtes ſein könnten.[1]) Gleichgeſinnte ſchloſſen ſich ihnen an, und ſie wurden Stifter kleiner Sekten, bei denen ſich aus dem zuerſt nur auf das Praktiſche ſich beziehenden Gegenſatze gegen die verderbte Kirche, nachdem ſie ſich einmal von derſelben getrennt hatten, auch dogmatiſche Differenzen bildeten, welche zuweilen nur in der mehr ſinnlichen Auffaſſungsweiſe ungebildeter Laien ihren Grund hatten.

Auf ſolche Weiſe entſtand die Sekte der Audianer.[2]) Audios, oder wie ſein vaterländiſcher ſyriſcher Name eigentlich war, Udo,[3]) war ein Laie von frommem, ſtrengem Lebenswandel in Meſopotamien im Anfang des vierten Jahrhunderts. Er machte den weltlich geſinnten Geiſtlichen dieſer Gegend oft Vorwürfe wegen ihres ungeiſtlichen Lebens, insbeſondere ihrer Gewinnſucht, wenn ſie durch Wucher ſich zu bereichern ſuchten, und wegen ihrer unreinen Sitten.[4]) Da er wahrſcheinlich durch ſein ſtrenges Leben unter den Laien großen Einfluß hatte, ſo mußten ſeine Strafreden der Geiſtlichkeit deſto gefährlicher werden. Er wurde von ihnen verfolgt und endlich von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen. Da nun auch andre Unzufriedene ſich an ihn anſchloſſen, und ſie beſondre Verſamm-

---

1) Wie Zweifel darüber entſtanden, ob ſolche Geiſtliche, welche als laſterhafte Menſchen bekannt waren, die Sakramente auf eine gültige Weiſe verwalten könnten, ſieht man aus l. I. ep. 37; l. III. ep. 340.

2) Die glaubwürdigſten und beſtimmteſten Nachrichten vom Urſprung und von der Beſchaffenheit dieſer Sekte giebt Epiphanius, indem er hier weniger als Andre von dem blinden verketzerungsſüchtigen Eifer eingenommen erſcheint. Er urtheilt milder von dieſer Sekte, theils weil er nach ſeiner ganzen Geiſtesrichtung die Irrthümer des ſinnlichen Anthropomorphismus nicht ſo hoch anrechnen konnte, theils weil er die asceriſche Strenge dieſer Leute beſonders zu ſchätzen geneigt war.

3) S. Ephraëm. Syr. Sermon. 24. adv. Haereses T. II. ed. Quirin. f. 493.

4) Vergl. Theodoret h. e. l. IV. c. 9.

lungen hielten zu gemeinſamer Erbauung, ſo boten die Geiſtlichen die weltliche Gewalt gegen ſie auf, und Audius mußte mit ſeinen Anhängern manche Mißhandlungen erleiden. Dadurch wurden ſie zu noch ſchrofferem Gegenſatze gegen die herrſchende Kirche angeregt, und dies diente ihre Ausbreitung zu befördern. Viele Unzufriedene verbanden ſich mit dem Audius, unter jenen ſogar Biſchöfe und Geiſtliche; er ſelbſt wurde nun in ſeiner Sekte zum Biſchof ordinirt, und alle Andren ordneten ſich ihm unter. Sie wollten mit Keinem aus der herrſchenden Kirche irgend eine geiſtliche Gemeinſchaft haben, auch nicht mit ihnen zuſammen beten. Der Gegenſatz, in welchem ſich die Audianer mit der herrſchenden Kirche nun befanden, veranlaßte ihre Gegner, wie ſie ſelbſt, auf manche Meinungsverſchiedenheiten aufmerkſamer zu ſein und größeres Gewicht auf dieſelben zu legen. So erſchien jetzt ihren Gegnern die anthropomorphiſtiſche Auffaſſungsweiſe der Audianer, welche in dieſen Gegenden bei vielen Ungebildeteren aus der früheren Zeit noch zurückgeblieben war, als eine wichtige Ketzerei, und ſo mochten wohl manche ihrer eigenthümlichen Meinungen, die wir nicht genau genug kennen, in ihrem Mangel an Geiſtesbildung ihren Grund haben.[1]) Ferner ſchloſſen ſich die Audianer wieder an den alten Gebrauch der Zeitbeſtimmung in Hinſicht der Oſterfeier an, welcher auf dem niceniſchen Concil verworfen worden,[2]) und ſie beſchuldigten dieſes Concil, aus Schmeichelei gegen den Kaiſer Konſtantin die Zeit des Oſterfeſtes anders beſtimmt zu haben, da-

---

1) Es iſt ungewiß, was der Beſchuldigung Theodoret. hist. eccles. IV, 9 und haeret. fab. IV, 10, ſie hätten behauptet, daß Gott nicht Schöpfer des Feuers und der Finſterniß ſei, oder gar, daß beides ewig ſei, Wahres zum Grunde liegt. Man wird hier wohl erinnert an die Anſicht jüdiſcher Theoſophie, welche ſich in den Clementinen findet, daß das Feuer das Element des Böſen ſei. Leicht konnte eine ſolche Anſicht zu den Audianern übergegangen ſein.

2) S. o. Seite 572.

mit daſſelbe mit dem Geburtstage des Kaiſers zuſammen⸗fallen ſollte.

Audius wurde als Greis nach den Gegenden des ſchwarzen Meeres (Scythien) exilirt. So kam er dahin, wo die Gothen ſich damals niedergelaſſen hatten; er fand An⸗hänger unter den Chriſten dieſes Volks, und er dehnte ſeine Würkſamkeit auch auf die Bekehrung der heidniſchen Gothen aus. Das Mönchsleben wurde durch die Audianer als Freunde einer ſtreng aſcetiſchen Richtung, unter ihnen verbreitet. Dieſe Sekte, welche in ſich ſelbſt nicht den Grund einer längeren Fortdauer trug, welche nur durch die Verfol⸗gungen einen Beſtand erhalten hatte, verlor ſich nach und nach bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts.

Wenn es, wie wir geſehn haben, eine einſeitig dog⸗matiſche Richtung gab, welche das Weſen des Chriſten⸗thums in die begrifflichen Beſtimmungen ſetzte, ſo wurde eben dadurch der Gegenſatz einer den Zuſammenhang zwi⸗ſchen dem Theoretiſchen und dem Praktiſchen, die Bedeu⸗tung der Glaubenslehre für das chriſtliche Leben verkennen⸗den, einſeitig ethiſchen Richtung hervorgerufen. Wenn Manche durch den Streit der entgegengeſetzten dogmatiſchen Syſteme, nachdem ſie bald dieſem, bald jenem Syſtem ſich hingegeben hatten, am Ende an der chriſtlichen Wahrheit ſelbſt irre wurden [1]), ſo wurden dadurch hingegen Andre zu der Anſicht hingeführt, das Dogmatiſche ſei überhaupt von keiner ſo großen Bedeutung, wie ja auch das Gelan⸗gen zu einer Sicherheit in dieſer Hinſicht das menſchliche Erkenntnißvermögen überſteige: nur auf das Handeln komme Alles an, und Alle, die einen guten Wandel führten, könn⸗ten bei allen ſonſtigen Meinungsverſchiedenheiten ſelig wer⸗den. Zu Alexandria, wo der ſpekulativ dogmatiſche Geiſt am meiſten vorherrſchte, konnte auch am leichteſten ein

---

1) S. Gregor. Naz. Orat. I. f. 18: Πρὸς πάντα λόγον ὁμοίως δυσχεραίνουσι.

ſolcher Gegenſatz ſich bilden.[1]). Ein gewiſſer Rhetorius ſoll im vierten Jahrhundert eine Parthei, die ſich zu dieſem Grundſatz bekannte, geſtiftet haben, welche Leute auch ſpäter unter dem Namen der Erkenntnißfeinde (γνωσίμαχοι) vorkommen.[2]) Aber es fragt ſich, ob es eine zuſammen-

---

1) So ſetzt Alexander von Lykopolis in Egypten dem Dogmatiſiren der Häretiker den Grundſatz entgegen, daß das Weſen des Chriſtenthums, in ſofern es zur Bildung auch des Volks beſtimmt ſei, in einer populären Sittenlehre (παραγγέλματα παχύτερα) beſtehe. S. die Einleitung zu deſſen Schrift gegen die Manichäer in Combefis. bibliothecae Graecorum patrum auctarium novissimum Pars II.

2) Athanaſius erwähnt zuerſt l. I. c. Apollinarem §. 6 einen Ῥητόριος, dem er die „gottloſe" Behauptung Schuld zu geben ſcheint, daß alle Häretiker auf ihre Weiſe Recht hätten. Sodann hat Philaſter Haeres. §. 91 einen beſondren Abſchnitt von den Rhetoriis: Alii sunt in Aegypto et Alexandria a Rhetorio quodam, qui omnes laudabat haereses, dicens omnes bene sentire. Philaſter erklärt aber dieſe Meinung nicht weiter, und es könnte ſeyn, daß die ganze Nachricht von dieſer Sekte nur aus der dunkeln Stelle des Athanaſius gebildet worden wäre. Dem Auguſtin h. 72 ſchien es unglaublich, wie es freilich ohne weitere Beſtimmung der Anſicht erſcheinen mußte, daß Jener etwas ſo Unſinniges gelehrt haben ſollte. Genauer wird dieſe Anſicht beſtimmt von dem Verfaſſer des Prädeſtinatus h. 72, nämlich ſo: Alle verehren Gott ſo gut ſie können, man muß chriſtliche Gemeinſchaft halten mit Allen, welche Chriſtus als den von der Jungfrau Gebornen anrufen. Es mag wohl ſein, daß dieſer Schriftſteller würklich von ſolchen Leuten gehört hatte, welche ſo dachten, vielleicht aber ſie ohne hinlänglichen Grund Rhetorianer nannte, indem er ſie ohne Grund von dem Rhetorius, den er nur aus dem Philaſter kannte, ableitete. Jene Leute, von denen der Prädeſtinatus redet, konnten an die Stelle Philipp. 1, 18 denken. Chryſoſtomus ſucht in einer beſondren Predigt T. III. opp. f. 300 dieſe Stelle gegen eine ſolche Anwendung zu verwahren; aber Chryſoſtomus bekämpfte hier nicht Solche, welche dogmatiſchen Indifferentismus dieſer Art im Ernſt behaupteten, ſondern ſolche Häretiker, denen ihre eigenthümliche Glaubenslehre wichtig genug war, welche nur dieſen Grundſatz bei den katholiſchen Chriſten geltend machten, um die chriſtliche Toleranz für ſich in Anſpruch zu nehmen. Theodoret hingegen könnte, wo er bei der Erklärung jener Stelle ſagt: Τοῦτο τινὲς τῶν ἀνοήτων καὶ περὶ τῶν αἱρέσεων ὑπειλήφασιν εἰρῆσθαι, würklich an ſolche Indifferentiſten gedacht haben. Johannes von Damaskus erwähnt

hängende Sekte ſolcher dogmatiſchen Indifferentiſten gab, ob es nicht vielleicht nur Einzelne waren, welche durch denſelben Gegenſatz und dieſelbe Geiſtesrichtung, zu verſchiedenen Zeiten und in verſchiedenen Gegenden, zu dieſer Anſicht hingeführt wurden, von welchen Einzelnen jener Rhetorius zu Alexandria Einer mag geweſen ſein. [1])

Die aus der Vermiſchung orientaliſcher Theoſophie mit dem Chriſtenthum hervorgegangenen Sekten, die gnoſtiſchen und insbeſondre die manichäiſche, welche in den letzten Zeiten der vorigen Periode ſich im römiſchen Reich mächtig zu verbreiten begonnen hatte, pflanzten auch in dieſe Periode hinein ſich fort, und ſie erneuten ſich wahrſcheinlich immer durch friſche Berührung mit den Reſten altorientaliſcher Religionsſyſteme an den Grenzen der aſiatiſchen Provinzen

---

endlich haeres. 88. die *γνωσίμαχοι· Οἱ πάσῃ γνώσει τοῦ χριστιανισμοῦ ἀντιπίπτοντες, ἐν τῷ λέγειν αὐτοὺς, ὅτι περισσόν τι ποιοῦσιν οἱ γνώσεις τινὰς ἐκζητοῦντες ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο ζητεῖ ὁ θεὸς παρὰ χριστιανοῦ, εἰ μὴ πράξεις καλάς.*

1) Hier wären einige uns weniger bekannt gewordene kleine Sekten, welche aus dem Religionseklekticismus hervorgegangen zu ſeyn ſcheinen, zu erwähnen, wenn ſie nicht vielmehr in die allgemeine Religionsgeſchichte, als in die chriſtliche Sektengeſchichte gehörten. Die aus jenem vergeiſtigten, verfeinerten Polytheismus, der mit der Anerkennung Eines abſoluten Weſens ſich in Verbindung ſetzte, herſtammenden Euphemiten, ſo genannt nach den Hymnen auf den allein von ihnen verehrten höchſten Gott, den Allmächtigen, welche ſie in ihren Proseuchen anſtimmten, die Hypſiſtarier (die Verehrer des *θεὸς ὕψιστος*) vielleicht mit den erſten identiſch, oder vielleicht verſchieden durch eine Miſchung von Jüdiſchem und Heidniſchem, bekannt durch den Vater des Gregor von Nazianz, der zuerſt Mitglied dieſer Sekte war, vergl. über dieſelben die Schriften Böhmers und Ullmanns, die *θεοσεβεῖς* in Phönizien, entweder gleichfalls aus jenem ſpätern Eklekticismus hervorgegangen, oder ein Sprößling einer weit ältern Religionsgeſtaltung, welche den Sabäismus dem Monotheismus unterordnete, die Coelicolae, vorherrſchend jüdiſchen Urſprungs, vielleicht von Proſelyten des Thores abſtammend. Die bei den Letztern vorhandene Taufe braucht nicht grade die chriſtliche zu ſeyn, ſondern kann in der jüdiſchen Proſelytentaufe ihren Urſprung haben.

des römiſchen Reichs, und ſelbſt von Perſien aus, dem Vaterlande des Manichäismus, wo die Verwandſchaft ihrer Lehren mit denen der herrſchenden Religion ihre Ausbreitung befördern mußte, bis um das J. 525 ihr großer Einfluß ſelbſt in der Regentenfamilie Urſache einer heftigen und blutigen Verfolgung gegen ſie wurde. [1])

Verderblich mußte ihnen das Geſetz Diokletians, von dem wir oben, B. II. S. 871, geſprochen haben, werden. Da aber der Kaiſer Conſtantin den unter dem *Diokletian* entſtandenen Religionsverfolgungen überall ein Ende zu machen und eine allgemeine religiöſe Toleranz einzuführen ſuchte, wünſchte er natürlich von der Beſchaffenheit der verſchiedenen weniger bekannten Religionsſekten und insbeſondre der Manichäer, von denen ſo manche nachtheilige Gerüchte verbreitet waren, ſich genauer zu unterrichten, um nach dem Ergebniſſe ſeiner Nachforſchungen in dieſer Hinſicht ſein Verfahren gegen dieſe Sekten zu beſtimmen. Er übertrug dieſe Nachforſchungen einem Manne, Namens Strategius, der durch ſeine gleiche Fertigkeit in der lateiniſchen wie in der griechiſchen Sprache zu einem ſolchen Geſchäft beſonders geeignet war, derſelbe, der nachher unter dem Namen Muſonianus bis zur Würde eines Präfektus Prätorio Orientis emporſtieg. [2]) Die Nachrichten, welche Conſtantin auf dieſe Weiſe erhielt, waren vermuthlich den Manichäern günſtig, und er fand darin kein Hinderniß, ſeine Toleranz auch auf dieſe Sekte auszudehnen. Da aber die Toleranzgrundſätze, von denen er anfangs geleitet worden, in die entgegengeſetzten übergingen, wurden auch die beſonders verhaßten Manichäer wieder Gegenſtand der Verfolgung, ehe noch neue Geſetze gegen ſie erlaſſen worden. Der Rhetor Libanius verwandte ſich für ſie in Paläſtina bei dem Statthalter dieſer Provinz, daß ihnen Sicherheit zu Theil werden und es nicht Jedem erlaubt ſeyn ſollte,

---

1) S. Theophanes Chronograph. und Cedren. ad. h. a.

2) S. Ammian. Marcellin. hist. l. 15. c. 13.

ſie zu beſchimpfen. Ohne ſie mit Namen zu bezeichnen, macht er ſie doch deutlich genug kenntlich, als Solche, welche die Sonne als das zweite göttliche Weſen [1]) verehrten ohne Opfer (da ſolche nach den manichäiſchen Ideen von Einer in allen lebendigen Körpern gefeſſelten Seele nicht ſtattfinden konnten), welche ein ſtreng enthaltſames Leben führten und den Tod für Gewinn achteten. [2]) Er ſagt von ihnen, ſie ſeyen über viele Gegenden der Erde verbreitet, überall aber wenige; ſie ſelbſt thäten keinem Unrecht, ſie müßten aber von Manchen Unrecht erleiden. [3]) Seit dem Jahre 372 erſchienen neue Geſetze gegen die Manichäer und immer ſchärfere, ſie wurden wie andre Häretiker der bürgerlichen Gerechtſame beraubt, ihre Verſammlungen bei ſchweren Strafen verboten.

Da ſie zu Rom theils aus älteren Zeiten her im Verborgenen ſich fortgepflanzt, theils durch die verheerenden Völkerſtämme aus dem nördlichen Afrika und aus andren Gegenden verſcheucht, ſich in großer Anzahl in Rom verſammelt hatten [4]) und dort in der Gemeinde Eingang zu finden begannen, ſo nahm der ſehr wachſame Biſchof Leo der Große mit Zuziehung der bürgerlichen Obrigkeit eine ſtrenge Unterſuchung gegen ſie vor. Es gelang ihm, Viele, auch von den Vorſtehern derſelben, zu entdecken. [5]) Durch

---

1) Die Sonne, ja der offenbarende, erlöſende Lichtgeiſt, der den Zuſammenhang zwiſchen der ſichtbaren Welt und dem höchſten Gott vermittelt, ſ. B. II. S. 849.

2) Als Entfeſſelung der von der ὕλη gefangen gehaltenen Lichtſeele.

3) S. ep. 1344.

4) Leo Sermo 15: Quos aliarum regionum perturbatio nobis intulit crebriores.

5) Leo beruft ſich vor ſeiner Gemeinde darauf, S. 15, daß durch die eigenen Ausſagen der Manichäer die in ihren Verſammlungen ausgeübte Wolluſt durchaus erwieſen ſey, und auch das auf Veranlaſſung dieſer Unterſuchung gegen die Manichäer erlaſſene Geſetz Valentinians III. zeugt davon. Wir ſind zwar nicht berechtigt, dieſe Beſchuldigungen geradezu für unwahr zu erklären. In einzelnen Auswüchſen konnte dieſe

die Letztern erfuhr er die Namen der übrigen Vorſteher der überall zerſtreuten und in ihrer Zerſtreuung eng verbundenen Sekte, und er konnte dieſe Entdeckung nun benutzen, um durch ſeinen Briefwechſel mit fremden Biſchöfen die Aufſpürung der Manichäer überall zu befördern. [1]) Den Mitgliedern ſeiner eignen Gemeinde machte es Leo ſtreng zur Pflicht, ihm anzuzeigen, wo Manichäer wohnten, wo ſie lehrten, wen ſie beſuchten, in welcher Geſellſchaft ſie ſich aufzuhalten pflegten. [2]) Diejenigen unter den ergriffenen Manichäern, welche ſich nicht zum Widerruf verſtanden, wurden exilirt, und es erſchien ein neues, ſtrengeres Geſetz des Kaiſers Valentinian III. gegen dieſe Sekte. Unter dem Kaiſer Juſtinian wurde Lebensſtrafe gegen ſie feſtgeſetzt.

Obgleich ein Theil der Manichäer durch die politiſchen Stürme früherhin aus dem nördlichen Afrika verſcheucht worden, ſo waren doch in dieſem Welttheile, der ſeit dem vierten Jahrhundert einen Hauptſitz des Manichäismus bildete, noch Manche zurückgeblieben, und die Unwiſſenheit der vandaliſchen Geiſtlichen machte es ihnen leicht, Anhänger unter denſelben zu gewinnen. Der König Hunerich, der im J. 477 zur Regierung kam, ſuchte durch Verfol-

---

Verbindung des Myſticismus mit der Wolluſt ſich bilden, obgleich dem urſprünglichen Manichäismus durchaus fremd. In einer *alten* Verdammungsformel von Sekten dieſer Art, welche Muratori in ſeinen anecdotis aus der ambroſianiſchen Bibliothek T. II. Mediolan. 1698 bekannt gemacht hat, p. 112, findet ſich allerdings eine Spur davon, daß der Grundſatz mancher älterer gnoſtiſchen Sekten, daß Alles, was den vom böſen Princip herrührenden Körper angehe, für die Seele ganz gleichgültig ſey, und daß man dieſen daher ohne Nachtheil der Seele allen Lüſten hingeben dürfe, von ſpäteren Sekten wieder erneuert wurde. L. c.: Si quis peccatum carnis non dicit pertinere ad animam, anathema sit. Indeß haben wir doch von der Art, wie dieſe Unterſuchungen angeſtellt wurden, nicht genug Kenntniß, um das Ergebniß derſelben für hinlänglich beglaubigt halten zu können.

1) S. die Chronik des Prosper ad a. 443.

2) S. Sermo 15. c. 5.

gung derſelben ſeinen Eifer für die Orthodoxie zu zeigen, und es erregte beſonders ſeine Wuth, daß er ſo viele vandaliſch-arianiſche Geiſtliche unter denſelben fand. Er ließ die Manichäer theils auf dem Scheiterhaufen ſterben, theils zu Schiffe fortſenden. [1]) Auf dieſe Weiſe kamen nun auch wahrſcheinlich wieder viele derſelben nach Europa, und dieſe pflanzten den Samen ſolcher Lehren unter den Unruhen dieſer Zeit bis zu ſpäteren Geſchlechtern fort.

Die erneuten Verfolgungen beweiſen, wie wenig man durch dieſelben ausrichtete. Durch dieſe wurde die Ausbreitung der Manichäer vielmehr befördert. Sie rühmten ſich des Märtyrerthums für die Wahrheit; ihre Vorſteher, die electi, glaubten ſich als die ächten Jünger Chriſti darſtellen zu können, indem ſie *ihre* Armuth, *ihre* ſtrenge Enthaltſamkeit mitten unter Verfolgungen dem gemächlichen Leben der katholiſchen Geiſtlichkeit im Überfluſſe irdiſcher Güter entgegenſtellten. [2]) Als ſtrenge Asceten konnten ſie ſich auch oft unter der Larve des Mönchthums verbergen und ſich Verehrung verſchaffen, indem man ihre häretiſche Richtung nicht bemerkte. [3]) Sie wohnten dem Gottesdienſte in den katholiſchen Kirchen bei, indem man ſie nur dadurch zu er-

---

1) S. Victor Vitensis hist. persecut. Vandal. l. II. init.

2) So ſagt der Manichäer Fauſtus ſich mit den katholiſchen Geiſtlichen vergleichend: „Vides pauperem, vides mitem, vides pacificum, puro corde, lugentem, esurientem, sitientem, persecutiones et odia sustinentem propter justitiam, et dubitas, utrum accipiam evangelium?“ Augustin. c. Faustum l. V. c. 1.

3) Dies ſieht man aus dem Geſetze v. J. 381 Cod. Theodos. l. 16. Tit. 5. l. 7. Nec se sub simulatione fallaciae eorum scilicet nominum, quibus plerique, ut cognovimus, probatae fidei et propositi castioris dici ac signari volent, maligna fraude defendant, cum praesertim nonnulli ex his Encratitas, Apotactitas, Hydroparastatas, vel Saccophoros nominari se velint, et varietate nominum diversorum velut religiosae professionis officia mentiantur. Auch ſonſt findet ſich manche Spur von der Verbreitung des Manichäismus unter Mönchen, ſ. z. B. Theodoret. hist. religios. T. III. p. 1146. *Εὐχῖται ἐν μοναχικῷ προσχήματι τὰ Μανιχαίων νοσοῦντες.* Isidor. Pelus. I, 52.

kennen vermochte, daß ſie nach ihren ascetiſchen Grundſätzen an dem geweihten Wein Theil zu nehmen Bedenken trugen. Manche unter ihnen konnten an die geltende kirchliche Terminologie ſich anſchließen, einen anderen myſtiſchen Sinn ihr unterlegend, wie ein Agapius,[1]) welcher auch in der Bekämpfung des Eunomius ſeine Rechtgläubigkeit zeigte. Fauſtus aus Mileve in Numidien[2]) würkte durch ſeine gewandte Beredtſamkeit und durch einen blendenden Witz, dem aber gründliches Urtheil nicht zur Seite ging, für die Ausbreitung der Sekte. Er wußte, wie auch andere Manichäer, die Blößen, welche die katholiſche Kirche in Lehre und Leben ſelbſt darbot, für ſeinen Zweck gut zu benutzen. Das Myſteriöſe in den Symbolen und Lehren der Manichäer, das Verſprechen beſonderer Aufſchlüſſe höherer Weisheit im Gegenſatz gegen den vorgeblichen blinden Autoritätsglauben der herrſchenden Kirche, die enge Verbrüderung, in der ſie lebten, alles Dies war anziehend für Viele: begierig traten ſie in die Zahl der auditores ein, ſich ſehnend nach den hohen Geheimniſſen, in die ſie als electi eingeweiht werden ſollten.

Auch bildeten ſich manche neue Miſchungen orientaliſcher Theoſophie und des Chriſtenthums, ſey es aus dem Manichäismus hervorgehend oder unabhängig von demſelben, wie ein Ariſtokritus ein Werk unter dem Namen *θεοσοφία* ſchrieb, in welchem er zu zeigen ſuchte, daß Judenthum, Hellenismus und Chriſtenthum verſchiedene Formen Einer Offenbarung des Göttlichen ſeyen, und er ſelbſt bekämpfte dabei den Mani.[3])

---

1) Von deſſen Schriften ſ. Phot. cod. 179.

2) Von deſſen Werke zur Vertheidigung der manichäiſchen Lehre gegen die katholiſche Kirche Auguſtin in ſeiner Widerlegungsſchrift bedeutende Bruchſtücke mitgetheilt hat.

3) *Ἀριστοκρίτου βίβλος, ἐν ᾗ πειρᾶται δεικνύναι τὸν ἰουδαϊσμὸν καὶ τὸν ἑλληνισμὸν καὶ τὸν χριστιανισμὸν ἓν εἶναι καὶ τὸ αὐτὸ δόγμα καὶ καθάπτεται καὶ τοῦ Μανέντος.* S. die Anathematismen in Jac. Tollii insignia itinerarii Italici p. 142.

So erſcheint als ein neuer Sprößling dieſer theoſophiſchen Richtung in den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts in Spanien die Sekte des **Priscillianiſten**, welche mit dem Manichäismus manches Verwandte hat, doch nicht in dem Maaße, daß man mit Sicherheit auch ihren Urſprung dahin zurückführen könnte. Ihr erſter Saame wird von einem Manne aus Memphis, Namens Marcus, abgeleitet. Dieſer reiſete nach Spanien und ſoll einem Rhetor Elpidius und einer Frau, Namens Agape, ſeine Lehren mitgetheilt haben. Von ihnen ſoll **Priscillianus**, ein angeſehener und reicher Mann in Spanien, geachtet wegen ſeines frommen, ſtrengen Lebenswandels, der ſich wohl ſchon ſeit längerer Zeit mit Nachforſchungen über Gegenſtände dieſer Art viel beſchäftigt hatte, [1]) dieſe Lehren empfangen haben, und er wurde durch die ſyſtematiſche Ausbildung derſelben und durch ihre Verbreitung der Stifter der Sekte. Die Beredtſamkeit Priscillians und ſeine ascetiſche Strenge, welche ihm im Gegenſatz mit dem weltlichen Leben vieler Geiſtlichen deſto größere Verehrung erwarb, verſchafften ihm viele Anhänger, und unter dieſen waren ſogar Biſchöfe, wie Inſtantius und Salvianus. Der Biſchof Hyginus von Cordova trat zuerſt gegen ſie auf, und durch ihn wurde der Biſchof Idacius von Emerita (Merida) zur Verfolgung dieſer Sekte angereizt. Aber durch ſein heftiges und gewaltthätiges Verfahren beförderte derſelbe vielmehr ihr Umſichgreifen, und ſelbſt Hyginus wurde nachher mit der Art, wie man gegen die Priscillianer verfuhr, unzufrieden und warf ſich zu ihrem Beſchützer auf. Darauf verſammelte ſich im J. 380 eine bedeutende Synode zu Cäſaraugusta (Saragoſſa), welche das Verdammungsurtheil über die Priscillianer ausſprach und Vorkehrungen gegen die Verbreitung dieſer Sekte zu treffen ſuchte. Sie übertrug dem Biſchof Ithacius von Soſſuba die Sorge für die Vollziehung dieſer Beſchlüſſe. Sie hätte keine ſchlechtere Wahl treffen kön-

1) Multa lectione eruditus. Sulpic. Severi hist. sacr. l. II. c. 46.

nen, als dieſen der Fleiſchesluſt ergebenen Mann, dem aller Sinn für das Geiſtliche durchaus fehlte. [1])

Von der Kirche ausgeſchloſſen, verfuhren die Anhänger Priscillians nun deſto durchgreifender, um ihre Parthei zu befeſtigen: ſie wagten es, den Priscillian ſelbſt zum Biſchof von Avila zu machen. Idacius und Ithacius ſuchten aber, wie es ihres Charakters würdig war, durch mancherlei Machinationen die Hülfe der weltlichen Macht gegen die Priscillianer zu gewinnen und ſie ſo zu unterdrücken. [2]) Würklich gelang es ihnen durchzuſetzen, daß durch ein kaiſerliches Reſkript Priscillian und alle ſeine Anhänger zum Exil verurtheilt wurden. Die Letzteren hofften durch den Einfluß der beiden angeſehenſten abendländiſchen Biſchöfe dieſe Entſcheidung rückgängig machen zu können, und die Häupter der Sekte begaben ſich deshalb zu dem Biſchof Damaſus von Rom und dem Biſchof Ambroſius von Mailand, um ſich vor dieſen Männern zu rechtfertigen; aber dies konnte nur ein vergeblicher Verſuch ſeyn. Beſſer gelang es ihnen, durch das Geld Priscillians einen angeſehenen Staatsbeamten, den magister officiorum Macedonius, zu beſtechen, und durch deſſen Einfluß wurde jenes erſte Reſkript zurückgenommen, und es erſchien die Verordnung, daß die den Priscillianern entriſſenen Kirchen ihnen wiedergegeben werden ſollten.

Da Ithacius nicht aufhörte, die Priscillianer zu verfolgen, wurde er ſelbſt als Ruheſtörer angeklagt, und er flüchtete ſich nach Gallien. Schon ſollte er von Trier nach Spanien zurückgeführt und dort vor Gericht geſtellt werden, als eine große politiſche Veränderung der ganzen Sache eine andere Wendung gab. Man hörte, daß Maximus, der ſich in Britannien zum Kaiſer aufgeworfen, nach

---

1) Wie ihn Sulpicius Severus ſchildert hist. sacr. l. II. c. 50: Nihil pensi, nihil sancti habuisse. Fuit enim audax, loquax, impudens, sumptuosus, ventri et gulae plurimum impertiens.

2) Sulpicius Severus nennt dieſes parum sana consilia.

Trier kommen werde. Dort erwartete ihn Ithacius, und er übergab ihm bei ſeiner Ankunft ein Klaglibell voll harter Beſchuldigungen gegen Priscillian und deſſen Anhänger. Der neue Kaiſer nahm die Klage an und hatte wohl anfangs nur die Abſicht dabei, ſeinen Eifer für die reine Lehre zu zeigen; wie er ſich deſſen rühmt in ſeinem an den römiſchen Biſchof Siricius erlaſſenen Schreiben. Er behandelte die Sache als eine rein kirchliche; er verordnete, daß alle der Theilnahme an der Verbreitung jener Irrlehren Verdächtige vor einer im J. 384 zu Burdegala (Bordeaux) verſammelten Synode erſcheinen ſollten. Inſtantius und und Priscillian erſchienen zuerſt vor derſelben. Nachdem der erſtere, weil, was er zu ſeiner Vertheidigung ſagte, nicht richtig befunden wurde, von ſeiner biſchöflichen Würde entſetzt worden, kam Priscillian ſelbſt dem Urtheilsſpruch, den er erwarten konnte, zuvor, indem er an den Kaiſer appellirte, durch welchen Schritt der Verblendung er ſich ſelbſt das Verderben bereiten mußte. Die Biſchöfe unterließen, theils aus charakterloſer Schwäche, theils aus feindſeligen Abſichten gegen die Priscillianer, gegen ein Verſehen zu proteſtiren, welches durchaus den Grundſätzen des damaligen abendländiſchen Kirchenrechts widerſtritt, indem hier eine rein geiſtliche Angelegenheit vor ein weltliches Tribunal gebracht wurde.

So wurden nun alle Angeklagte und Verdächtige vor den Richterſtuhl des Kaiſers ſelbſt citirt. Idacius und Ithacius gaben ſich zu Anklägern her, und Ithacius ſoll geneigt geweſen ſeyn, alle Menſchen von einem ernſteren und ſtrengeren chriſtlichen Leben, für das er keinen Sinn hatte, Alle, welche ſich mit dem Studium der Bibel viel beſchäftigten, oder viel faſteten, des Priscillianismus verdächtig zu machen.[1]) Ein wahrhaft frommer Mann, der

1) Die Worte des Sulpicius Severus: Hic stultitiae eo usque processerat, ut omnes etiam sanctos viros, quibus aut studium inerat lectionis aut propositum erat certare jejuniis, tanquam Priscilliani socios aut discipulos in crimen arcesseret.

ſich damals zu Trier aufhielt, erklärte ſich aber nachdrücklich gegen dies ungeiſtliche Verfahren. Es war der Biſchof Martinus von Tours. [1])

Er erklärte es für etwas Unerhörtes, daß eine kirchliche Angelegenheit von einem weltlichen Gerichte nach weltlichem Rechte gerichtet werden ſollte. Er bat den Maximus, das Leben der Unglücklichen zu ſchonen: genug ſey es, wenn ſie durch biſchöflichen Urtheilsſpruch für Irrlehrer erklärt und der Kirchen beraubt würden. Während der Anweſenheit des Martinus zögerte man würklich mit der gerichtlichen Unterſuchung, und der Kaiſer verſprach ihm vor ſeiner Abreiſe, daß kein Blut vergoſſen werden ſolle. Nach der Abreiſe des Martinus aber ließ ſich der Kaiſer durch den Einfluß zweier Biſchöfe, Magnus und Rufus, wieder umſtimmen, und er folgte um deſto lieber den Aufforderungen derjenigen Biſchöfe, welche zur Strenge riethen, weil die Güter des reichen Priscillian und der Anhänger deſſelben ſeine Habſucht anzogen. [2]) Er übertrug *einem ſtrengen* Mann, dem Präfekten Euodius, die Unterſuchung der Sache. Priscillian wurde nicht allein als Irrlehrer, ſon=

---

1) Obgleich von heidniſchen Eltern abſtammend, hatte er ſchon als Kind den Samen des Chriſtenthums in ſein Gemüth aufgenommen, gegen ſeinen Willen wurde er Soldat und zeigte im Kriegsdienſte chriſtliche Frömmigkeit, dann wurde er Mönch, endlich Biſchof. Die Verehrung ſeiner Zeit nannte ihn einen Wunderthäter. S. die Lebensbeſchreibung von ſeinem enthuſiaſtiſchen Verehrer, der ihn perſönlich kennen gelernt hatte, nur in Uebertreibungen ſich verlierend, zu wenig des Aechthiſtoriſchen und characteriſtiſch Eigenthümlichen von ihm berichtet, des Sulpicius Severus und deſſen Dialogen.

2) Sulpicius Severus, der den Maximus gern entſchuldigte, ſagt, Dialog. III. c. 9, daß die Meiſten damals die Habſucht des Kaiſers in Verdacht hatten, si quidem in bona eorum inhiaverat, und der Heide Pacatus Drepanius ſagt in ſeinem Panegyrikus auf den Kaiſer Theodoſius d. G. c. 29 von der Urſache der Neigung des Maximus für dieſe Biſchöfe, die er nominibus antistites, revera autem satellites atque carnifices nennt: a quibus tot simul votiva veniebant, avaro divitum bona.

dern auch als Verbrecher verurtheilt. Er ſollte ſolche Lehren verbreitet haben, durch welche unnatürliche Wolluſt gutgeheißen und befördert wurde. In den geheimen Verſammlungen der Sekte ſollten Ausſchweifungen dieſer Art ſtattgefunden haben. Maximus berief ſich in ſeinem Brief an den römiſchen Biſchof Siricius darauf, daß durch das Geſtändniß der Priscillianer ſelbſt die von ihnen begangenen Verbrechen bekannt geworden ſeyen. [1]) Aber es erhellt leicht, daß Alles darauf ankommt, auf welche Art dies Geſtändniß erfolgte. Ein durch die Folter erpreßtes Bekenntniß, wie dieſes höchſt wahrſcheinlich war, [2]) kann nicht beweiſend ſeyn, und ſelbſt das Bedürfniß des Kaiſers, ſich vor dem römiſchen Biſchof zu rechtfertigen, kann das Bewußtſeyn ſeiner Schuld verrathen.

Das Ergebniß dieſer gerichtlichen Unterſuchung hatte zur Folge, daß Priscillian und mehrere ſeiner vornehmſten Anhänger mit dem Schwerdt hingerichtet, [3]) andere, nachdem ihre Güter confiscirt worden, nach der Inſel Syllina (Scilly) deportirt wurden.

Nur Einer der zu Trier verſammelten Biſchöfe, Theogniſt, erklärte ſich, ohne den Zorn des Maximus zu fürchten, auf das Nachdrücklichſte gegen dies ganze Verfahren, und er ſagte ſich los von der Kirchengemeinſchaft mit allen Denen,

---

1) In dieſem zuerſt von dem Cardinal Baronius aus der Bibliothek des Vatican bekannt gemachten Briefe ſagt Maximus: Caeterum quid adhuc proxime proditum sit Manichaeos sceleris admittere, non argumentis, neque suspicionibus dubiis vel incertis; sed ipsorum confessione inter judicia prolatis, malo quod ex gestis ipsis tua sanctitas, quam ex nostro ore cognoscat; quia hujuscemodi non modo facta turpia, verum etiam foeda dictu proloqui sine rubore non possumus.

2) Pacatus Drepanius erwähnt bei dieſer Unterſuchung l. c. ausdrücklich die gemitus et tormenta miserorum.

3) Unter den Hingerichteten war auch die angeſehene und reiche Wittwe Euchrotia, von welcher Pacatus Drepanius l. c. ſagt: Exprobrabatur mulieri viduae nimia religio et diligentius culta divinitas. Quid hoc majus poterat intendere accusator sacerdos?

welche an demſelben Theil genommen hatten. Die Stimme dieſes Einzelnen vermochte nicht viel; aber er ſollte nun eine mächtige Hülfe erhalten. Der Biſchof Martinus war im Begriff wieder nach Trier zu kommen, um die Gnade des Kaiſers für Viele, welche in die letzten politiſchen Kämpfe verwickelt waren, anzuflehen. Die Biſchöfe, welche dies hörten, fürchteten ſeinen großen Einfluß. Durch ihre Vorſtellungen dazu bewogen, ließ Maximus dem Martinus, ehe er in die Stadt kam, ſagen, er ſolle nicht kommen, wenn er nicht mit den Biſchöfen Frieden halten wolle. Martinus antwortete, er werde kommen mit dem Frieden Chriſti.

Als er in Trier ankam, ſchloß er ſich dem Theogniſt an, und vergeblich waren alle Bemühungen des Maximus, die Biſchöfe bei ihm zu entſchuldigen, vergeblich alle ſeine Vorſtellungen, um ihn mit der Parthei des Ithacius zu verſöhnen, bis er ihn mit Unwillen entließ.

Unterdeſſen hatte der Kaiſer beſchloſſen, eine Militärcommiſſion mit unbeſchränkter Vollmacht nach Spanien zu ſchicken, um die Unterſuchung gegen die Priscillianer und die Beſtrafung derſelben fortzuſetzen. Wäre dies vollzogen worden, ſo würden wohl nicht allein Priscillianer, ſondern auch Andere, nach deren Güter man lüſtern war, oder deren bloße Geſichtsfarbe und ascetiſche Tracht man für ein Merkmal des Priscillianismus anſehen konnte, [1]) Opfer der Verfolgung geworden ſeyn. Martinus hatte ſeit ſeiner erſten Zuſammenkunft mit dem Maximus in ihn gedrungen, daß er dieſen Beſchluß nicht ausführen ſollte; aber dieſer hatte ihm ausweichende Antworten gegeben. Nun hörte Martinus auf einmal, daß die mit der Vollmacht verſehenen Tribunen würklich nach Spanien abgeſandt worden. Er eilte ſogleich, obgleich es ſchon Nacht war, in den kaiſerlichen Palaſt, und er verſprach dem Kaiſer, den Biſchöfen die

1) Sulpic. Sever. Dialog.: Cum quis pallore potius aut veste quam fide haereticus aestimaretur.

Kirchengemeinſchaft zu bewilligen, wenn er die Tribunen zurückrufen würde; und durch dies Nachgeben nur für den Augenblick rettete er viele Unglückliche.

Wenngleich Manche durch den blinden Eifer gegen die Häretiker und durch das von Auguſtin[1]) geltend gemachte unſittliche Princip, daß man durch die Furcht vor leiblichen Leiden die Verirrten zur Wahrheit und zum Heil zurückzuführen ſuchen dürfe,[2]) ſich bewegen ließen, auch jenes Verfahren zur Unterdrückung der Irrlehren gutzuheißen, oder wenigſtens ungerügt zu laſſen, ſo erklärten ſich doch bedeutende Stimmen dagegen. Als Ambroſius von Mailand ſpäterhin, um für den jungen Kaiſer Valentinian II. zu unterhandeln, nach Trier kam, ſcheute er ſich nicht, die Ungnade des Maximus ſich zuzuziehen, indem er den Biſchöfen, welche an jenem Verfahren Theil gehabt hatten, die Kirchengemeinſchaft verweigerte,[3]) und er verglich ſie mit den Phariſäern, welche auf die Beſtrafung der Ehebrecherin nach dem bürgerlichen Rechte bei Chriſtus angetragen hätten.[4]) Der römiſche Biſchof Siricius erklärte ſich auf gleiche Weiſe wie Ambroſius.[5]) Ithacius wurde nachher

---

1) S. oben S. 421—427.

2) Leo d. G., freilich vorausſetzend, daß Priscillian alle Sittlichkeit zerſtörende Lehren vorgetragen habe, ſagt von dieſem Verfahren gegen die Häretiker ep. 15 ad Turribium: Profuit diu ista districtio ecclesiasticae lenitati, quae etsi sacerdotali contenta judicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen Christianorum principum constitutionibus adjuvatur, dum ad spiritale nonnunquam recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium.

3) Wie Ambroſius ſelbſt erzählt ep. 24 ad Valentinianum: Me abstinere ab iis, qui aliquos, devios licet a fide, ad necem petebant.

4) Ep. 26 ad Irenaeum: Quid enim aliud isti dicunt, quam dicebant Judaei, reos criminum legibus esse publicis puniendos, et ideo accusari eos etiam a sacerdotibus in publicis judiciis oportuisse, quos adserunt secundum leges oportuisse puniri.

5) Man muß dies ſchließen aus dem VI. Canon des Concils zu Turin. Harduin. I. f. 959, wo die Entſcheidungen des Ambroſius und des römiſchen Biſchofs als gleichſtimmig zuſammengeſtellt werden.

welche an demſelben Theil genommen hatten. Die Stimme dieſes Einzelnen vermochte nicht viel; aber er ſollte nun eine mächtige Hülfe erhalten. Der Biſchof Martinus war im Begriff wieder nach Trier zu kommen, um die Gnade des Kaiſers für Viele, welche in die letzten politiſchen Kämpfe verwickelt waren, anzuflehen. Die Biſchöfe, welche dies hörten, fürchteten ſeinen großen Einfluß. Durch ihre Vorſtellungen dazu bewogen, ließ Maximus dem Martinus, ehe er in die Stadt kam, ſagen, er ſolle nicht kommen, wenn er nicht mit den Biſchöfen Frieden halten wolle. Martinus antwortete, er werde kommen mit dem Frieden Chriſti.

Als er in Trier ankam, ſchloß er ſich dem Theogniſt an, und vergeblich waren alle Bemühungen des Maximus, die Biſchöfe bei ihm zu entſchuldigen, vergeblich alle ſeine Vorſtellungen, um ihn mit der Parthei des Ithacius zu verſöhnen, bis er ihn mit Unwillen entließ.

Unterdeſſen hatte der Kaiſer beſchloſſen, eine Militärcommiſſion mit unbeſchränkter Vollmacht nach Spanien zu ſchicken, um die Unterſuchung gegen die Priscillianer und die Beſtrafung derſelben fortzuſetzen. Wäre dies vollzogen worden, ſo würden wohl nicht allein Priscillianer, ſondern auch Andere, nach deren Güter man lüſtern war, oder deren bloße Geſichtsfarbe und ascetiſche Tracht man für ein Merkmal des Priscillianismus anſehen konnte, [1]) Opfer der Verfolgung geworden ſeyn. Martinus hatte ſeit ſeiner erſten Zuſammenkunft mit dem Maximus in ihn gedrungen, daß er dieſen Beſchluß nicht ausführen ſollte; aber dieſer hatte ihm ausweichende Antworten gegeben. Nun hörte Martinus auf einmal, daß die mit der Vollmacht verſehenen Tribunen würklich nach Spanien abgeſandt worden. Er eilte ſogleich, obgleich es ſchon Nacht war, in den kaiſerlichen Palaſt, und er verſprach dem Kaiſer, den Biſchöfen die

---

1) Sulpic. Sever. Dialog.: Cum quis pallore potius aut veste quam fide haereticus aestimaretur.

Kirchengemeinſchaft zu bewilligen, wenn er die Tribunen zurückrufen würde; und durch dies Nachgeben nur für den Augenblick rettete er viele Unglückliche.

Wenngleich Manche durch den blinden Eifer gegen die Häretiker und durch das von Auguſtin [1]) geltend gemachte unſittliche Princip, daß man durch die Furcht vor leiblichen Leiden die Verirrten zur Wahrheit und zum Heil zurückzuführen ſuchen dürfe, [2]) ſich bewegen ließen, auch jenes Verfahren zur Unterdrückung der Irrlehren gutzuheißen, oder wenigſtens ungerügt zu laſſen, ſo erklärten ſich doch bedeutende Stimmen dagegen. Als Ambroſius von Mailand ſpäterhin, um für den jungen Kaiſer Valentinian II. zu unterhandeln, nach Trier kam, ſcheute er ſich nicht, die Ungnade des Maximus ſich zuzuziehen, indem er den Biſchöfen, welche an jenem Verfahren Theil gehabt hatten, die Kirchengemeinſchaft verweigerte, [3]) und er verglich ſie mit den Phariſäern, welche auf die Beſtrafung der Ehebrecherin nach dem bürgerlichen Rechte bei Chriſtus angetragen hätten. [4]) Der römiſche Biſchof Siricius erklärte ſich auf gleiche Weiſe wie Ambroſius. [5]) Ithacius wurde nachher

1) S. oben S. 421—427.

2) Leo d. G., freilich vorausſetzend, daß Priſcillian alle Sittlichkeit zerſtörende Lehren vorgetragen habe, ſagt von dieſem Verfahren gegen die Häretiker ep. 15 ad Turribium: Profuit diu ista districtio ecclesiasticae lenitati, quae etsi sacerdotali contenta judicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen Christianorum principum constitutionibus adjuvatur, dum ad spiritale nonnunquam recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium.

3) Wie Ambroſius ſelbſt erzählt ep. 24 ad Valentinianum: Me abstinere ab iis, qui aliquos, devios licet a fide, ad necem petebant.

4) Ep. 26 ad Irenaeum: Quid enim aliud isti dicunt, quam dicebant Judaei, reos criminum legibus esse publicis puniendos, et ideo accusari eos etiam a sacerdotibus in publicis judiciis oportuisse, quos adserunt secundum leges oportuisse puniri.

5) Man muß dies ſchließen aus dem VI. Canon des Concils zu Turin. Harduin. I. f. 959, wo die Entſcheidungen des Ambroſius und des römiſchen Biſchofs als gleichſtimmig zuſammengeſtellt werden.

von ſeinem biſchöflichen Amt entſetzt, und noch eine Zeit lang dauerte die Spaltung zwiſchen dieſen beiden Partheien der Biſchöfe, Denen, welche das Verfahren gegen die Priscillianer guthießen, und Denen, welche es verdammten.

Übrigens konnte der Tod Priscillians und ſeiner Freunde die Unterdrückung der Sekte nicht herbeiführen, ſondern im Gegentheil mußte dieſe dadurch einen neuen Schwung des Enthuſiasmus [1]) erhalten. Priscillian und Manche der mit ihm Hingerichteten wurden von der Sekte als Märtyrer verehrt.

Was die Lehren Priscillians betrifft, ſo finden wir in denſelben, ſo weit wir ſie aus den dürftigen Beſchreibungen

1) Mit welchem Argwohn man im Anfang des fünften Jahrhunderts die aus Spanien kommenden Chriſten, und beſonders Mönche (weil ja der Priscillianismus oft unter der Larve des Mönchsthums erſchien) betrachtete, aus Furcht vor der dort verbreiteten priscillianiſchen Häreſie, dies zeigt ſich an dem Beiſpiele des Mönchs Bachiarius, welcher ſich in ſeiner Schrift de fide und ſeiner Troſt- und Ermahnungsſchrift an einen gefallenen Mönch (ad Januarium de reparatione lapsi) als Glaubens- und Sittenlehrer eine gemäßigte und milde Denkart zeigt. Vielleicht durch die politiſchen Bewegungen aus Spanien verſcheucht, begab er ſich nach einer andren Gegend des Abendlandes, wo er mehr Ruhe zu finden hoffen konnte. (Ob nach Rom, wie aus der Nachricht des Gennadius c. 24 zu ſchließen wäre, bleibt ungewiß, da dieſe Nachricht ſonſt manches offenbar Unrichtige enthält.) Wie es ſcheint, wollte man ihn aber in kein Kloſter aufnehmen, und die Biſchöfe hatten auch Bedenken, die Kirchengemeinſchaft ihm zu bewilligen, weil ſie ihn wegen des Landes, aus dem er kam, der Häreſie verdächtig hielten. Dies veranlaßte ihn zu ſeiner Rechtfertigung ſein Glaubensbekenntniß zu ſchreiben, das zuerſt von Muratori in dem zweiten Bande der ſchon angeführten Sammlung der Anecdota aus der ambroſianiſchen Bibliothek herausgegeben worden, wieder abgedruckt in Galland. bibl. patr. T. IX. Die Art, wie er nun hier ſeine Orthodoxie beſonders in der Lehre von der Dreieinigkeit, der Menſchheit Chriſti, der Auferſtehung, dem Urſprung der Seele, von der Ehe, von dem ascetiſchen Leben und vom Canon d. h. S. antithetiſch rechtfertigt, beweiſet deutlich, daß es der Verdacht einer Anſteckung von der in ſeinem Vaterlande ſo ſehr verbreiteten priscillianiſchen Häreſie war, gegen den er ſich zu rechtfertigen hatte.

der Gegner kennen,[1]) Dualismus und Emanationslehre mit einander verbunden, dem Gnoſticismus und dem Manichäismus verwandte Elemente. Er nahm eine Emanationswelt des Lichtreichs in mannichfachen Abſtufungen mit Einem Urweſen an der Spitze der ganzen Daſeynskette und ein dieſer Lichtwelt entgegenſtehendes Reich der Finſterniß oder das Chaos mit demſelben entſprechenden Emanationen, die Mächte der Finſterniß, an deren Spitze der Satan ſteht.[2]) Die Seelen, von göttlichem Weſen entſproſſen, werden ausgeſandt, um die Mächte der Finſterniß zu bekämpfen; ſie leiſten vor Gott das Gelübde, ſtandhaft zu kämpfen, und die Engel des Lichtreichs feuern ſie durch ihre Ermahnungen an. Durch die ſieben Himmel, das kann heißen, die Reiche der ſieben Sterngeiſter,[3]) welche die die Grenze zwiſchen dem Lichtreich und dem Reich der Finſterniß bilden, ſteigen ſie zur Bekämpfung deſſelben herab, und wahrſcheinlich war die priscillianiſche Anſicht die, daß die Seele aus dieſen verſchiedenen ſideriſchen Regionen ein entſprechendes ſideriſches Vehikel ſich aneigne und mitbringe.[4]) Doch nun gelingt es den Mächten der Finſterniß, die Seele zu ſich herabzuziehen und ſie in Körper zu feſſeln.[5]) Daß dies aber ſo geſchah, iſt nichts Zufälliges,

1) Beſonders das Commonitorium des Oroſius an Auguſtin, Augustin. haeres. 70 und das Antwortſchreiben des Biſchofs Leo d. G. an den Biſchof Turribius von Aſturica (Astorga), in welchem er den Bericht des letztern von der Lehre dieſer Sekte zur Widerlegung derſelben größtentheils mit aufnimmt.

2) Satanam ex Chao et tenebris emersisse. Leo ad Turrib. c. 6.

3) Hier zu vergleichen die Lehre der Ophiten.

4) Wenn man aber berückſichtigt, daß Priscillian die in der äthiopiſchen Ueberſetzung uns bekanntgewordene Ascensio Isajae (ed. Lawrence. Oxon. 1819) benutzte, ſo wird es wohl wahrſcheinlicher, daß er unter den ſieben Himmeln ſieben ſtufenmäßig auf einander folgende Klaſſen der höhern Geiſterwelt, ſieben Stufen der höhern Emanationswelt nach der kabbaliſtiſchen Theologie verſtanden hat. Auch fragt es ſich, ob die ſideriſche Welt nach ſeiner Theorie ganz dem Reiche des Böſen angehört oder dem gnoſtiſchen Reich des Demiurgos vielmehr entſpricht.

5) Nach Leo's Darſtellung c. 10 ſetzte Priscillian eine der Geburt

ſondern die Mächte der Finſterniß mußten ſo den Abſichten der göttlichen Weisheit zur Zerſtörung ihres eigenen Reiches dienen. Die himmliſchen Seelen ſollten das Reich der Finſterniß in ſeinem Sitz ſelbſt vernichten, wie dies durch die Erlöſung würklich vollzogen wurde. [1])

Den zwölf ſideriſchen Mächten, den zwölf Zeichen des Thierkreiſes, denen der Menſch durch ſeinen Körper (deſſen verſchiedene Theile und Glieder Priscillian den verſchiedenen Geſtirnen jenes Thierkreiſes zueignete) verwandt und unterworfen ſeyn ſollte, ſetzte er entgegen die zwölf himmliſchen Mächte, dargeſtellt unter den Namen der zwölf Patriarchen, unter deren Leitung zu ſtehen die ihnen ihrer Abkunft nach verwandte Seele zu ſtehen berufen war. Daher vereinigt der Menſch, nach Seele und Leib das Weltall im Kleinen darſtellend, die höhere und die niedere Welt, Himmel und Erde in ſich. [2]) Vermöge jener in der Natur des Körpers, in welchem die Seele durch die Mächte der Finſterniß eingekerkert worden, gegründeten Abhängigkeit bleibt der Menſch dem Einfluß der Geſtirne unterworfen, bis die

---

vorangehende frühere Schuld; aber offenbar tragen die Darſtellungen des Oroſius und des Auguſtinus, denen wir gefolgt ſind, mehr den Charakter der Urſprünglichkeit, und Worte aus einem Brief Priscillians beſtätigen dieſe Darſtellung. Wenn man annehmen müßte, daß Leo's Entwickelung mit der auguſtiniſchen zu vereinigen ſei, ſo könnte die Vereinigung im Sinne Priscillians nur darin geſucht werden, daß das Sichüberwindenlaſſen von den Mächten der Finſterniß als eine Verſchuldung dargeſtellt werde, was Leo nur nicht auf die rechte Weiſe, nicht dem Ideenzuſammenhang Priscillians gemäß verſtanden hätte.

1) Hier erkennt man den allgemeinen Grundſatz Priscillians, der ſich auch in dem manichäiſchen Syſtem findet, arte non potentia Dei agi omnia bona in hoc mundo. Das Lichtreich nöthigt durch ſeine ſiegreiche Weisheit die Fürſten der Finſterniß gerade da, wo ſie übermüthig zu ſein und zu ſiegen ſcheinen, ſeinen Abſichten zu dienen und ſich ſelbſt den Sturz zu bereiten.

2) Die Worte des Priscillianus in einem Briefe: Haec prima sapientia est, in animarum typis divinarum virtutum intelligere naturas et corporis dispositionem, in qua obligatum coelum videtur et terra.

gottverwandte Seele durch die Gemeinſchaft mit jener höhern Region des Daſeyns, aus der ſie abſtammt, die Macht erhält, ſich von jenem niederen Einfluſſe frei zu machen. Zur Befreiung der Seele erſchien der Erlöſer auf Erden. Es läßt ſich nicht mit Sicherheit beſtimmen, wie Priscillian von der göttlichen und von der menſchlichen Natur Chriſti dachte. Es iſt gewiß, daß er von dem Verhältniſſe des Sohnes Gottes zur Trinität, wie von dieſer überhaupt, monarchianiſche Vorſtellungen hatte. Nach ſeiner Theorie von dem Körper als dem Sitz des Böſen, von der Geburt als einem Werk der Mächte der Finſterniß, konnte er die Geburt Jeſu mit einem wahren menſchlichen Körper von irdiſchem Stoffe nicht gelten laſſen. Wenn alſo auch die Angabe Leo's richtig iſt, [1]) daß die Priscillianer das Prädikat des Eingebornen dem Erlöſer nur in der Hinſicht beilegten, weil er allein von der Jungfrau geboren ſey, ſo iſt doch gewiß dies nicht ſo zu verſtehen, als ob Priscillian die kirchlichen Vorſtellungen von der Geburt Jeſu durchaus getheilt hätte. Er konnte dies Prädikat in dieſem Sinne um deſto mehr hervorheben, wenn er zu dem Auszeichnenden der Geburt Jeſu auch dies rechnete, daß er einen Körper von höherem Stoffe mitbrachte, und alſo das Geborenwerden bei ihm etwas ganz Anderes bezeichnet als bei den übrigen Menſchen. Aus den Antitheſen aber, welche das Concil zu Toledo im J. 400 den Priscillianern entgegenſtellte, erhellt, daß ſie Chriſtus als denjenigen, der nicht geboren werden könne (innascibilis), bezeichneten, daß ſie behaupteten, die göttliche Natur Chriſti und die leibliche ſeyen Eine und dieſelbe. Was die manichäiſche Auffaſſungsform zu enthalten ſcheint: Die Eine göttliche Lichtnatur ſtelle ſich dem ſinnlichen Auge nur dar unter der Scheinform der Sinnlichkeit. Leo ſagt auch, daß ſie das Weihnachtsfeſt deshalb mit der Kirche nicht feiern konnten, weil ſie von der Erſcheinung Chriſti doketiſch dachten. Wenn Priscillian

---

1) L. c. c. 3.

beſonders hervorhob, was Chriſtus durch ſein Leiden zur Erlöſung gewürkt, ſo ſcheint dies zwar mit ſeiner doketiſchen Anſicht nicht recht übereinzuſtimmen. Aber die Art, wie er ſich darüber ausdrückt, läßt ſich doch auch verſtehen, wenngleich er wie Mani dem Leiden Chriſti nur eine ſymboliſche Bedeutung beilegte. [1]) Wie die zwölf Zeichen des Thierkreiſes bei der Geburt des äußeren Menſchen würkſam ſind, ſo die ihnen entgegengeſetzten zwölf himmliſchen Mächte bei der Wiedergeburt, durch welche der innere Menſch wieder zur Gemeinſchaft mit der göttlichen Subſtanz, aus der er herſtammt, umgebildet werden ſoll. [2]) Was von Chriſtus prädicirt wird, daß er vom Weibe geboren, aber vom heiligen Geiſte erzeugt ſey, [3]) das wandten die Priscillianer auf alle Söhne der Verheißung an. Es fragt ſich aber, ob ſie dies von der Geburt verſtanden, inſofern das innere Weſen des Menſchen von Gott entſproſſen, oder von der Wiedergeburt als Gegenſatz gegen die Geburt.

Wie ſchon aus dem, was die Priscillianer von den Patriarchen ſagten, hervorgeht, ließen ſie auch die Autorität des alten Teſtaments gelten, indem ſie daſſelbe durch allegoriſche Erklärung ſich aneigneten. Wobei es doch noch beſtehen konnte, daß ſie den Gott des alten Teſtaments von dem Gott des Evangeliums unterſchieden. [4]) Außer den kanoniſchen Schriften des alten und des neuen Teſtaments gebrauchten ſie aber auch manche apokryphiſche, wie z. B.

1) Chriſtus habe durch ſein Leiden — ſagte Priscillian — den Schuldbrief Col. 2, 14, vermöge deſſen die Seele von den Mächten der Finſterniß in dem Körper gefangen gehalten wurde und dem ſideriſchen Einfluſſe dienſtbar war, ausgetilgt.

2) Leo c. 13: Duodecim virtutes, quae reformationem hominis interioris operantur, — ut in eam substantiam, de qua prodiit, reformetur.

3) Leo c. 9: Filios promissionis ex mulieribus quidem natos; sed ex spiritu sancto conceptos.

4) Wie dies durch die achte Antitheſe des Concils zu Toledo ihnen Schuld gegeben wird.

den Lobgeſang Chriſti, den er zuletzt nach dem Ölberge gehend, Matth. 26, 30, geſungen haben und der nur unter den Geweihten fortgepflanzt worden ſeyn ſollte. [1])

Die Moral der Priscillianer war, wie ihre Lehre von dem Urſprung des Körpers es verlangte, eine ſtreng ascetiſche, welche Enthaltungen aller Art und den Cölibat gebot. Die Vorwürfe von Ausſchweifungen, welche ihnen gemacht werden, ſind wenigſtens nicht hinreichend beglaubigt. Sehr lax waren aber, wie bei den meiſten theoſophiſchen Sekten im Zuſammenhange mit der Unterſcheidung einer eſoteriſchen und einer exoteriſchen Lehre ihre Grundſätze über Wahrhaftigkeit. Sie behaupteten, daß eine Lüge zu einem heiligen Zweck, wie zur Beförderung der Fortpflanzung ihrer Myſterien, erlaubt ſey, daß man der Menge durch Anſchließung an ihre fleiſchlichen Vorſtellungen dasjenige verbergen dürfe, was ſie zu verſtehen doch nicht im Stande ſey. Nur den Erleuchteten, alſo den Mitgliedern der Sekte, ſey man die volle Wahrheit zu ſagen verpflichtet, und um dieſe Beſchränkung der Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit zu begründen, gebrauchten ſie die nach ihrem Sinn verdrehte Stelle Epheſ. 4, 25. Ihr Biſchof Dictinnius, der auf dem Concil zu Toledo im J. 400 zur katholiſchen Kirche übertrat, hatte ein Buch unter dem Namen der Wage [2]) geſchrieben, in welchem dieſe Grundſätze entwickelt und vertheidigt wurden. Es erhellt aber auch aus dieſem ihrem Princip, daß ihre eigenen Ausſagen über die Beſchaffenheit der Sekte und ihrer Lehren, ſo wie die Widerrufserklärungen ihrer zur katholiſchen Kirche wieder übertretenden Mitglieder, kein großes Zutrauen verdienten.

Manche katholiſche Geiſtliche glaubten nun, daß man, um die Priscillianiſten zur wahren Ausſage über den Inhalt ihrer Lehre zu bewegen, ſich eine ähnliche Verſtellung erlauben dürfe und müſſe. Auguſtin aber ſchrieb gegen

---

1) S. Augustin. ep. 237 ad Ceretium.

2) Libra.

dieſes Verfahren ein durch die unbedingte Verdammung der Lüge, unter welchem guten Scheine ſie ſich auch darſtellen mochte, in der Geſchichte der chriſtlichen Sittenlehre Epoche machendes Buch, welches ausgezeichnet durch die Begeiſterung für die Idee der Wahrhaftigkeit zur Bekämpfung der laxeren Grundſätze in der abendländiſchen Kirche viel beigetragen hat, wie Auguſtin ſchon früher in ſeinem merkwürdigen Streit mit Hieronymus über Gal. 2 die Lehre einer officiosum mendacium eifrig beſtritten hatte. [1])

Die Befolgung jenes Grundſatzes der Priscillianer erleichterte ihnen auch natürlich die Fortpflanzung der Sekte mitten unter allen Verfolgungen; und dazu kamen nachher die politiſchen Stürme, welche die Völkerwanderung über Spanien herbeiführte, und unter denen die kirchliche Aufſicht nicht ſo genau und ſtreng fortgeführt werden konnte. Da das Concilium zu Braga im J. 563 [2]) es für nöthig hielt, von Neuem ſolche Geſetze zu geben, welche die Entdeckung und Unterdrückung der Priscillianiſten zum Zweck hatten, ſo erhellt daraus, wie lange ſie ſich fortzupflanzen vermochten, und wie leicht es geſchehen konnte, daß ſie noch bis in die folgende Periode hinein einen Samen ihrer Lehren verbreiteten.

Wenngleich dieſe Nachwürkungen älterer orientaliſcher Sekten in ihrem Verhältniſſe zu der Entwickelungsgeſchichte dieſer Periode unbedeutenderer ſcheinen, ſo wurden ſie doch, in die folgenden Jahrhunderte fortgepflanzt, ein wichtiges Mittel in der Hand Gottes, um die Reaction des chriſtlichen Bewußtſeyns gegen das jüdiſche Element in der kirchlichen Theokratie anzuregen.

---

1) Sein Buch de mendacio ad Consentium.

2) Concilium Bracarense I.

Sach- und Namenverzeichniß

des dritten und vierten Bandes.

(Bei fortlaufenden Seitenreihen findet ſich die nähere Angabe des Inhalts im Inhaltsverzeichniß.)

A.

Abasger. Bekehrung der — 237.
Abdas von Suſa 226.
Abendmahl. Feier des — 614—627. Lehre vom — 1250 — 1258.
Abeſſyniſche Kirche 243 — 247.
Acta Pilati 7 — 8.
Aedeſius 244.
Aërius 643 — 644.
Aëtius 754. 772.
Agapen 614 — 615.
Agapet von Rom 310. 1010 — 1011.
Agapius 1318.
Agnoëtismus 842. 891. 1037. 1045. 1120.
Akacius von Amida 230.
Akacius von Beröa 885.
Akacius von Cäſarea 763. 771.
Akacius von Conſtantinopel 997. 1000. 1007.
Ἀκέφαλοι 1001. 1003.
Alarich 271 — 272.
Alexander von Alexandria 431. Seine Theilnahme am arianiſchen Streit 694 — 718.
Alexander von Antiochia 788.
Alexander von Conſtantinopel 728 — 729.

Alexander von Hierapolis 924. 927. 928. 932—935.
Alexandria. Synode zu — (i. J. 362) 774. 833.
Alexandrinische Schule. Schriftauslegung und Inspiration 659 ff. Ihr Unterschied von der antiochenischen im Allgemeinen 667—669. Lehre von der Person Christi 852—855.
Ambrosius. Wahl zum Bischof 800. 157. 158—159. 162. 168. 294. 298. Vorfall mit Theodosius 363—365. Priscillian 1320. 1325. Thätig für's Mönchsthum 498. Gegen Jovinian 528—529. Vom Fasten am Sabbath 567. Verfasser von Kirchenliedern 601. — Anthropologie 1060—1064. Mittelzustand für ungetaufte Kinder 1248. Abendmahl 1250.
Amphilochius von Ikonium. Gegen die Bilder 554. Lehre vom h. Geist 794.
Anachoreten s. Mönchsthum.
Anastasius, Kaiser 1002—1006.
Anastasius, Presbyter des Nestorius 860—861. 877.
Anastasius von Rom 1282—1283.
Anatolius von Constantinopel 978—80. 982. 985.
Ancyra, Concil zu — (i. J. 314) 305. 327. 361. — Synode zu — (i. J. 358) 766.
Andreas von Samosata 921.
Annianus 1121—1122.
Anthimus 1009—1010.
Anthropologie 1051—1235.
Anthropomorphiten 1284—1285 ff.
Anthusa 443. 1288.
Ἀντιμεθίστασις ὀνομάτων bei Apollinaris 830—831; bekämpft von Theodorus 851; in der alex. Schule 852.
Antiochenische Schule 310. Schriftauslegung 659 ff. Ihr Unterschied von der alexandrinischen im Allgemeinen 667—669. Lehre von der Person Christi 836—852.
Antiochia, Concil zu — (i. J. 341) 317. 733—735. 737. Concil zu — (i. J. 345) 737.
Antonius 446—458.

Aphtardoketismus 1036—1038.
Apokataſtaſis 1261—1263.
Apollinaris, d. A. 130.
Apollinaris, d. J. 130—131. Lehre von der Perſon Chriſti 821—33. Bekämpft von Theodor von Mopſueſte 844 ff.
Arabien. Das Evangelium in — 238. 240—242. 245 ff
Ardaſchad. Synode zu — 233.
Arianiſche Streitigkeiten 693—803.
Ariminum. Concil zu — 767 ff.
Arius 683. Lehre 685—693. Theilnahme am arianiſchen Streit 693—731. Lehre vom h. Geiſt 791. Schöpfungslehre 803. Lehre von Chriſti Perſon 810—811.
Arkadius 169 ff. 1300.
Arles. Concil zu — (314) 294. 379—81. Über die Zeit der Paſſahfeier 571. Concil zu — (355) 747. Concil zu — (475) 1208.
Armenien. Das Chriſtenthum in — 231—234. Monophyſiten in — 1042—1043.
Arnobius d. J. 1206—1207.
Aſcholius von Theſſalonich 259. 263—264.
Aspebethos 242—243.
Aſterius von Amaſea 115. Über die Bilder 549. 553.
Athanarich 256—257. 259 ff.
Athanaſius. Leben und Würkſamkeit 718—781. Julian u. A. 122—124. 244. 545—560. 270. Über Origenes 1266. Lehre vom h. Geiſt 793—794, 795. Schöpfungslehre 803—804. Gegen Apollinarismus 834—835. Abendmahl 1254.
Attikus von Conſtantinopel 230. 1302.
Audius und die Audianer 1309—11.
Auguſtinus. Entwicklungsgang 671—682. Mutter 444. Platonismus 207—210. Bedeutung im Vergleich mit Tertullian und Origenes 669—671. — 148. 170. 176. 191 —195 (de civ. Dei). 197. 200. 201. 203. 204. de fide et operibus 205 ff. 272. 284—285. 291—292. 296—

297. 298. 300. 304. 309. 312. Über Rom 340—342. Über Concilien 356. Kirchenzucht 362. Bemühungen wegen der Donatiſten 393—404. Theologiſche Polemik gegen die Donatiſten 404—427.—441. 441—442. Für die Anachoreten 482. Mönchsthum, de opere monachorum 499—501. Gegen Jovinian 530. De bono conjugali 530—531. Bibelleſen 536—539. Kreuzeszeichen 547. Faſten am Sabbath 567. Faſten 577. Neujahrsfeſt 596. Als Prediger 600. Öftere Abendmahlsfeier 669. Opferidee beim Abendmahl 623, 626—627. Heiligenverehrung 632—633.—Lehre vom h. Geiſt 796—797. Schöpfungslehre 804—806. Über das Wunder 806—810. Anthropologie 1064—1076. De gestis Pelagii 1100. Über die Macht des Staats gegen Julian 1115. Berufung aufs chriſtliche Bewußtſein 1116. Beſtreiter der pelagianiſchen Lehre 1124—1173. De gratia et libero arbitrio und de correptione et gratia 1172. De praedestinatione sanctorum und de dono perseverantia gegen die Semipelagianer 1182—1184. Retractationes, opus imp. und Tod 1186—1188. Begriff des Sakraments 1237—1239. Gegen den limbus infantium 1248—1249. Ueber den Glauben bei der Kindertaufe 1249—1250. Abendmahlslehre 1255—1256. Fegfeuer 1259.—De mendacio ad Consentium 1331—1332.
Auxentius, Biſchof der Gothen 268.
Auxentius von Mailand 799—800.

B.

Babäus 1041—1042.
Bachiarius 1326.
Barbatianus 529.
Bar Sudaili 1048—50.
Barſumas, Abt 951. 968.
Barſumas von Niſibis 1041.
Baſiliskus 281. 996—997.
Baſilius von Ancyra 763. 766. 767.

Baſilius von Cäſarea 779—782. Freund des Gregor von Nazianz 784. Zu Athen 75, 310. Wahl zum Biſchof 316. Julian 131. Sabas 263—264. Baſilias 286—287. Interceſſion 285, 297, 300. Für das Cönobitenleben 479. Mönchsregel 486. 488. 755. Lehre vom heiligen Geiſt 794, 795. — Chreſtomathie aus Origenes 1265.
Beichte 365—366.
Benedict von Nurſia 502—508.
Bergpredigt 92. 193. 500. 1083.
Bibelleſen 535—540. Vorleſen der Bibel in der Kirche 597. Bibelſtudium unter den Gothen 271; bei den Antiochenern 310.
Bilder 548—561.
Biſchöfe ſ. Kirchenverfaſſung.
Bonifacius II. von Rom 1216.
Bonoſus gegen Marienverehrung 641.
Bourdeaux, Synode zu — (im J. 384) 1321.
Braga, Concil zu — (im J. 563) 1332.
Bußweſen ſ. Kirchenzucht.

C.

Cäcilianus 368 ff.
Cäſarius von Arles 502. 577. 1212. 1215—1216.
Candidian 894. 903. 904.
Caſſianus, Johannes 501. 1174—1180.
Caſſiodor 310. 1089.
Chalcedon. Ökumeniſches Concil zu — 983—982. 325. 324.
Character indelebilis 1238.
Chorepiskopen 327—329.
Chriſti Perſon, Lehre von — 810—1050.
Chryſaphius 963. 979.
Chryſoſtomus 1288—1302. Anthuſa 443—444. Würkſamkeit für die Gothen 268—269. 286. Eutropius 301. — 159. 171. 198. 205. 304. 309. Presbyteren 319. 362. 365. Stagirius 463. Anachoreten 482, 485—486. 492.

Mönchsthum 511—514. Über die rechte Gottesverehrung 532—534. Gebet 534—535. Bibelleſen 537—540. 541. 544—545. Kreuzeszeichen 546—547. Bilder 554—555. Feſtfeier 562—563. Faſten 577. Weihnachtsfeſt 584—586. Als Prediger 600. Kindertaufe 606. Abendmahlsfeier 619—620. Opfer im Abendmahl 622—623. Wallfahrten 642.—Inſpiration und Schriftauslegung 662, 665, 669. Anthropologie 1228—1232. Taufe 1242. Abendmahlslehre 1250—1251.

Circumcellionen 384 ff. 390 ff. 396 ff. 499.

Cöleſtin von Rom 250. Im neſtorianiſchen Streit 881—885, 937. In den pelagianiſchen Streitigkeiten 1188—1190.

Cöleſtius 1089 ff. Lehre von der Taufe 1245—1247.

Cölibat 304—308.

Concilien 278. 354—360.

Confirmation 319.

Consilia evangelica beſtritten von Jovinian 515. Bei Pelagius 1082, 1097. Bei Julian 1155.

Conſtans 55. Donatiſten 386 ff. Arian. Streit und Athanaſius 738, 740, 742.

Conſtantia, Schweſter Conſtantins 30. 550. 716.

Conſtantin d. G. 9—54. 212. 240. 276—278. 283. 288—290. 291. 316. Donatiſten 378—386. Brief an Antonius 455. 564. 569. 571. Arianiſcher Streit 704—731. Manichäer 1314.

Conſtantin d. J. 55. 536. 733.

Conſtantinopel. Zweites ökumen. Concil zu — (i. J. 381) 787—790. 333. 334. 344. 794. Verdammung des Apollinaris 835. — Concil zu — (i. J. 360) 771. — Synode zu — (i. J. 448) 957. — Synode unter Mennas zu — (i. J. 536) 1010. 1306. — Concil zu — (i. J. 551) 1030. — Fünftes ökumen. Concil zu — (i. J. 553) 1033—1035. 1306—1307.

Conſtantius. 55—62. 67 ff. 245. 256. 434. Arianiſche Streitigkeiten 731—773.

Cresconius, 394 ff.
Cyrill von Alexandria. Repräſentant der alexandriniſchen Schule 852. Im neſtorianiſchen Streite 869—948.
Cyrill von Jeruſalem 201. 776. Taufe 1241. Abendmahl 1250.

D.

Dalmatius 907—910.
Damaſus von Rom 157. 307. 317. 349. 434—436. 1272—1273. 1320.
Demetrius Chytas 57.
Demophilus von Conſtantinopel 783. 786.
Diakonen 319—321.
Diakoniſſinnen 321—324.
Didymus 310. 656. 1266. 1307.
Diktinnius libra 1331.
Diodor von Tarſus 131. 836. 942. 1040. 1263.
Dionyſius Areopagita. Schriften des — 658. 1048.
Dionyſius Exiguus. Sammlung der Dekretalen 360. Zeit der Oſterfeier 573.
Dioskur 950—989.
Diospolis. Synode zu — (i. J. 415) 1097—1099.
Doketismus. Hilarius 818—819. Priscillian 1329.
Domitian von Ancyra 1014—1019.
Domnus von Antiochia 955. 956. 957. 973.
Donatiſten 366—427. Kirchenzucht 326.
Donatus von Caſä Nigrä 375. 381—383.
Donatus M. 381 ff.
Dreikapitelſtreitigkeiten 1020—1033.
Dſunovas 245—246.

E.

Edeſſa. Schule zu — 1039. 1042.
Ehe. Verachtet von den Euſtathianern 477. Jovinian darüber 515 ff. Sakrament bei Auguſtin 1240.
Eiche. Synode an der — 1296.

Elesbaan 246.
Elvira. Concil zu — 293. 305.
Epheſus. Drittes ökumeniſches Concil zu — 894—918. — Räuberſynode zu — 966—975.
Epiphanienfeſt 581—583. Als Taufzeit 612.
Epiphanius 1267—1295. 312. Gegen Bilder 556—557.
Episcopalgewalt. Ausbildung der — 318 ff.
Erbſünde ſ. Pelagianiſche Streitigkeiten.
Erlöſungslehre. Die orient. und occid. in ihrem Unterſchiede 1251—1253. Bei Auguſtin 1153. Bei Pelagius 1088—1089. Bei Theodor von Mopſueſte 1226 ff. Bei Priscillian 1329.
Eschatologie 1258—1263.
Euchiten 471—475.
Eudocia 880. 963. 979. 993.
Eudoxia 176. 1291—1300.
Eudoxius von Antiochien, ſpäter von Conſtantinopel 762. 771—772. 775.
Eugenius 169.
Eulogius von Cäſarea 1097.
Eunapius 194.
Eunomius 754—772. Hält ſich an Ariſtoteles 657. Lehre vom h. Geiſt 792. Lehre von Chriſti Perſon 810.
Euoptios von Ptolemais 900.
Euphemiten 1313.
Euphemius von Conſtantinopel 1003.
Euſebius von Cäſarea. Theilnahme am arianiſchen Streit 696 ff. 706 ff. 723 ff. Gegen die Bilder 550—553. Abendmahlslehre 1258. — Panegyriker des Conſtantin 16, 41, 44, 54.
Euſebius von Doryleum 958—959. 971. 972—973.
Euſebius von Nikomedien. Theilnahme am arianiſchen Streit 696, 714. 717. Tauft den Conſtantin 51.
Euſebius von Vercelli 312. 498. 748.
Euſtathius von Antiochia und die Euſtathianer 715. 775—778. 787—788.

Euſtathius von Sebaſte und die Euſtathianer 476—477. 643.
Euthymius, Mönch 243.
Eutropius 301. 1290—1291.
Eutyches 952. 957 ff.
Eutyches der Gothe 254. 264.
Eutychius von Conſtantinopel 1033. 1037—1038.
Evagrius, der Origeniſt 1285. 1307.

F.

Fakundus von Hermiane. In den Dreikapitelſtreitigkeiten 926. 927—928. Ueber Concilien 358.
Faſten 577. Jovinian darüber 315 ff. Aërius gegen Faſtengeſetze 644.
Faſtenzeit 574—579.
Fauſtus von Mileve 592—593. 1318.
Fauſtus von Rhegium 502. 1207—1211. Streit über ſein Buch de gratia 1213—1215.
Fegfeuer 1258—1260.
Felix von Aptungis 376 ff.
Feſte, chriſtliche 562—597.
Firmelung 611.
Flavian von Antiochia 296. 475. 788.
Flavian von Conſtantinopel 958—973. 979.
Fortunius 395 ff.
Fraus pia. Euchiten 475. Origeniſten 1016. Priscillianer 1331.
Frumentius 244—245.
Fulgentius Ferrandus 1023—1025.
Fulgentius von Ruspe 1213. 1215.

G.

Gallus, Julians Bruder 68. 75.
Gangra. Concil zu — 476—477. 306.
Gaudentius von Brescia 154.
Gaudentius von Thamurgade 403. 421.

Gebet. Lehre vom —. Euchiten 472—473. Chryſoſtomus darüber 534—535. — Antiochiſches Kirchengebet für die Katechumenen 607—608. — Kirchliche Fürbitten 623—624.
Geiſt, h. Lehre vom — 790—799.
Gelaſius 1122. Abendmahl 1253.
Gennadius, Presbyter zu Maſſilia. Ueber Auguſtin 1311.
Gennadius von Niederhermupolis 999—1000.
Georgius von Alexandria 62. 134. 753.
Georgius von Laodicea 766. 767.
Gnade ſ. Pelagianiſche Streitigkeiten.
Gnoſimachen 1312.
Gothen. Das Chriſtenthum unter den — 253—272. Arianer 800—802.
Gratian 155—156. 349. 436.
Gregorius von Alexandria 735. 740.
Gregor von Nazianz 783—789. Mutter 443. 75. 131. 286. 310. 311. 599. — 146. 309. 336. Ueber Concilien 354—355. Kindertaufe 604. Lehre vom h. Geiſt 791, 794. Lehre von der Perſon Chriſti 819—820. Gegen den Apollinarismus 835. Lehre von der Taufe 1241, 1242. Mittelzuſtand für ungetaufte Kinder 1248. Abendmahl 1257. — Chreſtomathie aus Origenes 1267.
Gregor von Nazianz, der Vater 133. 1313.
Gregor von Nyſſa. Einfluß auf das conſt. Concil 789—790. Sein Verhältniß zu Origenes 1267. Wallfahrten 643. Ueber die Dogmatiſirſucht zu Conſtantinopel 732. Ueber die innere Erfahrung gegen Eunomius 758—759. Lehre vom h. Geiſt 795. Lehre von der Perſon Chriſti 819—821. Abendmahl 1253—1254. Apokataſtaſis 1261—1262.
Gregorius Photiſtes 231—232.

H.

Heiligenverehrung 627—641.
Helena, Mutter des Conſtantin 11. 641.
Helladius von Tarſus 932.

Helvidius gegen Marienverehrung 640.
Heron, Mönch 466.
Heros von Arles 1097.
Hieronymus 1268—1283. 271. 319. Für das Mönchsthum thätig 498. Gegeu Jovinian 530. Ueber Faſten am Sabbath 567. Gegen theatraliſchen Kirchengeſang 602—603. Gegen Vigilantius für die Heiligenverehrung 635—638. Gegen Helvidius 640. Wallfahrten 642. Schriftauslegung und Inſpiration 662—663. Pelagianiſche Streitigkeiten 1092 ff. 1332.
Hilarion, Mönch 241. 458—459. 642.
Hilarius von Arles 350—352. 458—459.
Hilarius, Freund des Prosper 1181. 1188.
Hilarius von Poitiers. Gegen Vermiſchung von Staat und Kirche 59, 280. Verfaſſer von Kirchenliedern 601. Wegen Athanaſius 748—749. Lehre vom h. Geiſt 791—792. Seele und Leib Chriſti 818—819. Anthropologie 1054—1060. Abendmahl 1250—1251.
Hilarus, Diakonus aus Rom 976—977.
Hipporegius. Concil zu — 335.
Homeriten. Das Chriſtenthum unter den — 245—246.
Honorius 169 ff. 400.
Hormisdas II. 212.
Hormisdas von Rom 1007. 1213—1214.
Hoſius von Cordova 318. 701. 751. 765.
Hyginus von Cordova 1319.
Hypſiſtarier 1313.

J.

Ibas von Edeſſa 1040—1042. Brief des — verdammt 1013—1035.
Iberier, Bekehrung der 234—236.
Idacius von Emerita 1319 ff.
Indien. Das Evangelium in — 237—240.
Innocenz von Rom. Ueber den römiſchen Primat 345.

Ueber das Faſten am Sabbath 569. In den Pelagianiſchen Streitigkeiten 1100—1103.
Inſpirationslehre 659—669.
Inſtantius 1319. 1321.
Intercessiones der Biſchöfe 293 ff.
Irenäus, Komes 894. 907. 911. 940.
Irland. Das Chriſtenthum in — 247—253.
Iſidor von Peluſium 279. 487. 541—542. 872. Anthropologie 1234—1235. Taufe 1243—1244.
Iſidor, Presbyter des Theophilus von Alexandria 1279. 1286.
Ithacius von Soſſuba 1319—1326.
Jakob von Edeſſa und die Jakobiten 1043.
Jezdegerdes I. 226.
Jezdegerdes II. 231.
Johannes von Antiochia. Im neſtorianiſchen Streit 885—935.
Johannes, Comes sacrarum 912—914.
Johannes von Jeruſalem 1094—1096. 1275 ff.
Johannes Philoponus 1045—1047.
Johannes, Synkell Cyrill's 911.
Johannes Talaja 999—1000.
Johanniten 1302—1303.
Joſeph, Patriarch von Armenien 233.
Jovianus 148 ff. 778.
Jovinian 514—529. 308. 778.
Juden. Begünſtigt von Julian 116. Verfolgung der Chriſten von Seiten der — 245.
Judenthum. Julian darüber 89 ff. — Sein Verhältniß zu Chriſtenthum und Heidenthum 95.
Julian, Kaiſer 54. 56. 63—148. 152. 188. 392.
Julian von Eklanum. Als Theilnehmer an den pelagianiſchen Streitigkeiten 1113—1118. Als Vertheidiger der pelagianiſchen Lehren 1124—1173. Lehre von der Taufe 1245—1247.
Julius von Rom 347—348. 734—735. 736.

Juſtina 800.
Juſtinian 180. 1008—1038. 281. 303. 1007. 1213. 1305—1307. 1316.
Juſtinus 1006—1008.
Juvenalis von Jeruſalem 897. 967. 993.

K.

Kalliana (Kalikut) 240.
Karthago. Concil zu — (i. J. 401) 570. — (im J. 403) 396. — (i. J. 404) 398.
Katechumenen 606 ff.
Kindertaufe 603—606.
Kirche, unſichtbare. Mangelnde Unterſcheidung der ſichtbaren und — im donaſtiſchen Streit 404—413. — Begriff der — bei Tichonius 413—415. Auguſtin an den Begriff derſelben anſtreifend 341, 418—419. Begriff der unſichtbaren Kirche bei Jovinian 527—528.
Kirche und Staat 273—303. 389.
Kirchengebäude 541—545.
Kirchengeſang 601—603.
Kirchenſpaltungen 366—436.
Kirchenverfaſſung 273—360.
Kirchenzucht 360—366.
Kosmas Indikopleuſtes 238—240.
Kreuzeszeichen 546—547.
Kultus, der chriſtliche 532—644.

L.

Laien. Theilnahme der — an Kirchenwahlen 314 ff.
Lampon 876.
Lange Brüder, die vier 1286.
Laodicea. Concil zu — 322. 328. 565—566. Ueber Sonntagsfeier 569. Ueber Kirchengeſang 601.
Lazarus von Aix 1097.
Lazier. Bekehrung der — 236.
Leben, das chriſtliche — 437—531.

Leo d. Gr. 211. 343—344. 346. 350—351. 965. 966. In Beziehung auf die Räuberſynode und das chalcedoniſche Concil 975 ff. 994. Ob Verf. des Buchs de voc. gentium 1196. Manichäer 1315—1316.
Leo, Kaiſer 994—996.
Leontius von Neapolis für die Bilder 559—561.
Leporius 1118—1121.
Lerins, Kloſter 357. 501. 1207. 1212.
Libanius 59. 65. 70. 113. 118. 141 ff. 147. 162—163.
Liberius von Rom 433—434. 584. 751. 765.
Licinius 22—34.
Lucian 188.
Lucidus 1207—1208.
Lucifer von Cagliari 748—751. 777—778.
Luciferitaner 778.
Lucilla 374 ff.

M.

Macedonius von Conſtantinopel (um 360) 771.
Macedonius von Conſtantinopel (nach 510) 1003. 1005.
Macedonius, Mönch 483.
Mailand. Synode zu — (i. J. 335) 747.
Majorinus 377—381.
Makarius aus Aegypten 1285.
Makarius Politikos 1285.
Male (Malabar) 240.
Manichäer 1313—1318. Kein Wein beim Abendmahl 622.
Marcellus von Ancyra 743—746. Lehre von der Perſon Chriſti 811—816. Gegner des Origenes 1265.
Marcellus von Apamea 167.
Marcian, Kaiſer 797 ff. 994.
Marcian, Mönch 493—494.
Marienverehrung 630—641. Maria die θεοτόκος ſ. Neſtorianiſche Streitigkeiten.
Maris von Chalcedon 133.

Markus von Arethuſa 118. 135.
Markus aus Memphis 1319.
Markus, Mönch. Vertraun allein auf den Erlöſer 492—493.
Martinus von Tours. Fürs Mönchthum thätig 498. Priscillianiſten 1322—1325.
Maruthas von Tagrit 226. 1301.
Maternus 61.
Maxentius 14.
Maximinus 2—8. 27—29.
Maximus, Kaiſer 1320 ff.
Maximus, Platoniker und Gaukler 71. 73. 149.
Melchiades von Rom 379.
Meletius von Lykopolis und die meletianiſche Spaltung in Aegypten 427—433. 723. 733.
Meletianiſche Spaltung zu Antiochia 775—778. 787—788.
Meletius von Mopſueſtia 927. 932. 935—936.
Meletius von Sebaſte 775—778. 787.
Memnon von Epheſus 895 ff.
Mennas 1010—1033.
Menſurius 368—373.
Meropios 243.
Metropolitanverfaſſung 331 ff.
Miesrob 232.
Mihr Nerseh. Proklamation des — 215 ff. 233—234.
Mönchsthum 210. 241—242. 311. 444—531.
Monika 444.
Monophyſiten außerhalb des röm. Reichs 1042—1050.
Monophyſitiſche Streitigkeiten 993—1038.
Moſes von Chorene 234.

N.

Nektarius von Conſtantinopel 365—366.
Neocäſarea. Concil zu — (i. J. 314.) 305. 320. 607.

Neoplatonismus 73. 84 ff. 130. 177—180. 181—188. 207—210.
Neſtorianer in Perſien 1039—1042.
Neſtorianiſche Schulen 310.
Neſtorianiſche Streitigkeiten 856—992.
Neſtorius 856—941. 312. Anthropologie und Theilnahme an den pelagianiſchen Streitigkeiten 1232—1234.
Neujahrsfeſt 594—597.
Nicä in Thracien 770.
Nicäa. Erſtes ökumeniſches Concil zu — 703—715. 306. 312. 316. 322. 332. 337. 344. 361. In Beziehung auf die melet. Spaltung 428. 432. Ueber die Zeit der Paſſahfeier 572. Beabſichtigtes Concil zu — (i. J. 451) 981—983.
Nilus 444. 465. Gegen Trägheit und zu langes Gebet 470. Ueber den Segen des Mönchsthum 485. 487. 492—493. Ueber die Bilder 556. Abendmahl 1250.
Niobiten 1044.
Niſibis 224. 310. 1042.
Nonna 443.
Nonnenklöſter 462.
Nordafrikaniſche Kirche. Ihr Freiheitsgeiſt 335—342. 352—353. 1107 ff. Ueber Rom 339 ff.

O.

Occidentaliſche Kirche. Im Unterſchied der orientaliſchen 282. 347. 650—656. 1051—1053. Anthropologie der — 1053—1217.
Opferbegriff beim Abendmahl 622—627.
Optatus von Mileve. Ueber Rom 339.
Orange. Concil zu — (i. J. 529) 1215.
Orientaliſche Kirche. Im Unterſchied der occidentaliſchen 282. 347. 650—656. 1051—1053. Anthropologie der — 1217—1235.

Origenes 645. 656—657. 659. Verglichen mit Auguſtin 669—671.
Origeniſten und origeniſtiſche Streitigkeiten 1013—1020. 1264—1307.
Oroſius 194. In den pelagianiſchen Streitigkeiten 1093 ff.
Oſterzeit 579—580.

P.

Pachomius. Würkſamkeit 459—462. 463—464. Gegner des Origenes 1267.
Paganismus 153.
Palladius 250.
Paphnutius 306.
Papſtthum 338 ff.
Parſismus 215 ff.
Paſſahfeier. Zeit der — 571—573. Bei den Audianern 1310.
Patriarchalverfaſſung 332—336.
Patricius 247—253.
Paulinus von Antiochia 777.
Paulinus, Diakonus aus Mailand.
Paulus catena 57.
Paulus der Einſiedler 446—447.
Paulus von Emeſa 920.
Pelagianiſche Streitigkeiten 1089—1173.
Pelagius. Leben, Anthropologie, Soteriologie 1076—1089. In den pelagianiſchen Streitigkeiten 1089 ff. Gegen das Fegfeuer 1259.
Pelagius, römiſcher Archidiakonus 1015. 1023.
Perſiſche Kirche 211—231. 239. Monophyſiten in der — 1042—1050.
Peter der Gerber 1003. 1004.
Petilianus 401 ff.
Petrus von Alexandria 428—431.
Petrus von Jeruſalem 1014—1015.
Petrus Mongus 998. 1000.

Philippopolis. Concil zu — 739.
Philoxenus 1003. Gegen die Bilder 561.
Photinus von Sirmium 743. 746. Lehre von der Perſon Chriſti 816—817.
Platonismus als Form der Kirchenlehre 657—658.
Pneumatomachen 796. 798.
Pontianus 1022.
Porphyrius von Gaza 175.
Poſſeſſor 1213.
Prädeſtinatianer 1201—1206.
Prädeſtinationslehre 1168—1173 ff.
Predigt 598—600.
Presbyteren 319.
Prieſterthum. Falſche Idee vom — 304 ff.
Priscillian und die Priscillianiſten 1319—1332.
Proäreſius 129.
Proklus von Conſtantinopel 864—865. 929. 944—946. 1303.
Proklus der Neoplatoniker 177—180. 198.
Prosper von Aquitanien 1181—1195.
Proterius von Alexandria 994.
Provinzialſynoden 331.
Prudentius 174.
Ptolemäus, Mönch 1167.
Pulcheria 880. 916. 918. 963. 979.

R.

Rabulas von Edeſſa 1039—41. 943.
Reliquienverehrung 628 ff.
Reparatus von Karthago 1030.
Rheginus von Conſtantia 901.
Rhetorius 1312—1313.
Rom 250—251. 333—336. 337—353. 567—568. 734—735.
Rufinus 1275—1283.

S.

Sabas 259—263.
Sabbathsfeier 565—568.
Sakramente. Verwaltung der — 603—627. Lehre von den — 1235—1258.
Sapores II. 212 ff.
Sarabaiten 480.
Saragoſſa. Synode zu — (i. J. 380.) 1319.
Sardika. Concil zu — 738—740. 313. 318. 328. 348 — 349. Vermiſchung der Canones dieſes Concils mit den niceniſchen 349. 352.
Sarmatio 529.
Schöpfungslehre 803—806.
Schriftauslegung 659—669.
Sektengeſchichte 1308—1332.
Sekundus von Ptolemais 713—714.
Sekundus von Tigiſis 370—378.
Seleucia in Iſaurien. Concil zu — 767 ff.
Semiarianis 595 ff.
Semipelagianismus 1173 ff.
Seneka 1122.
Serapion, Mönch 1284—1285.
Severus. Gedicht des — 21.
Severus, Monophyſit 1004—1005. 1006. 1008. 1009. 1044.
Silverius von Rom 1011—1012.
Simplikios 181—188.
Siricius von Rom 307—308. 314. 346. 528. 612. 1273. 1282. 1325.
Sirmium. Synode zu — (i. J. 351) 746. — Synode zu — (i. J. 357) 764—765.
Sokrates. Über Feſtfeier 563.
Sonntagsfeier 569—570.
Staat und Kirche 273—303. Danatus 389 ff. Einmiſchung des Staats 649.
Stephanus Gobaros 1047.

Strategius 26. 1314.
Studium der Alten 126—131. 311. 1269. 1289.
Symeon von Seleucia 221—224.
Symeon der Stylit 495—497. 242.
Symmachus 156. 157—158. 168. 199.
Syneſius 196. 207—210. 300. 306. 365. Ueber das Mönchsthum 491. Platonismus 658. 1303—1304.

T.

Taprobane (Ceylon) 239.
Taufe 51. Euchiten 471. Verwaltung der — 603—614.— Lehre von der — 1241—1250.
Thalaſſius von Cäſarea 967.
Themiſtius 59. 149—151. 154. 198. 269.
Theodora 1008 ff.
Theodorus Askidas 1014—1019.
Theodor von Mopſueſte 216. Inſpirationslehre 661—662. Auseinanderhalten v. A. u. N. T. 666—667. Lehre vom h. Geiſt 798. Lehre von der Perſon Chriſti 837—852. Cyrill beabſichtigt ſeine Verdammung 942 ff. Verdammt 1013—1035. Theilnahme am pelagianiſchen Streit 1217—1221. Anthropologie 1222—1227. Lehre von der Taufe 1244—1245. Apokataſtaſis 1262—1263.
Theodoret 888—891. Mutter 444. 197. 229. 287. 296. Rom 338. Gegen Dogmatiſirſucht 439. Mönchsthum 484. Heiligenverehrung 633. Schriftauslegung 669. Lehre vom heiligen Geiſt 798. Schriften des — verdammt 1013—35. Abendmahl 1252.
Theodoſius d. Gr. 159—169. 267. 296. 363. 483. 783. 786 ff.
Theodoſius II. 279. 301—302. 880. 892 ff. 978—979. 1303.
Theognis von Nicäa 714. 717.
Theogniſt 1323—1324.
Theologie im engern Sinne des Worts 683—803.

Theologiſche Ausbildung 309—312.
Theonas von Marmarika 713—714.
Theophilus von Alexandria. In den origeniſtiſchen Streitigkeiten 1279, 1283—1304. 165.
Theophilus der Indier 238. 240—241. 244.
Theophilus, der Monophyſit 993—994.
Thiven. Synode zu — (i. J. 536) 1043.
Tichonius 413—415.
Timotheus Ailuros 994—995. 996. 998.
Timotheus Salophakiolus 996. 998—999.
Titus von Boſtra 132.
Toledo. Concil zu — (i. J. 400) 1331. — Concil zu — (i. J. 589) 799.
Trinitätslehre 683—803.
Tyrus. Synode zu — (i. J. 335) 723—725.

U.

Ulphilas 255—258. 266—267. Sein Eunomianismus 801—802.
Urſacius v. Singidinum 763—772.
Urſinus 434—436.

V.

Valence. Concil zu — 1216.
Valens, Kaiſer 154. 295. 510. 779—779. 780—781.
Valens, Mönch 465.
Valens von Murſa 763 ff.
Valentinian I. 152. 275. 283. 778. 799.
Valentinian II. 157—159. 800.
Valentinian III. 351. 1316.
Vandalen. Arianer 802—803.
Varanes V. 227 ff.
Vigilantius 308. 531. Gegen Heiligenverehrung 654—638.
Vigilius von Rom 1011—1035.
Viktorinus 129—130.

Vincentius aus Lerina, Commonitorium 356—358. 1190 —1191.
De Vocatione gentium liber 1195—1200. 211.
Für den römiſchen Primat 343.

W.

Wallfahrten 641—643.
Weihnachtsfeſt 584—94.
Wunder. Auguſtin darüber 806—810.

Z.

Zeno, Kaiſer 281. 996—1002. 1042.
Zeno von Verona 153. 542.
Zoſimus, der heidniſche Hiſtoriker 194.
Zoſimus von Rom 352—353. In den pelagianiſchen Streitigkeiten 1103—1112.

Druckfehler.

Im Motto des Bd. III von St. Martin lies le Christianisme.

S. 54. Z. 9 v. u. lies τουτῳὶ.

S. 691 Z. 3 v. u. lies μετοχῆ.

Gedruckt bei den Gebr. Unger in Berlin.

7/07

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Neander, August,

Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche

Bd.: 2,4

Hamburg 1847

H.eccl. 798 ri-2,4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10026534-2